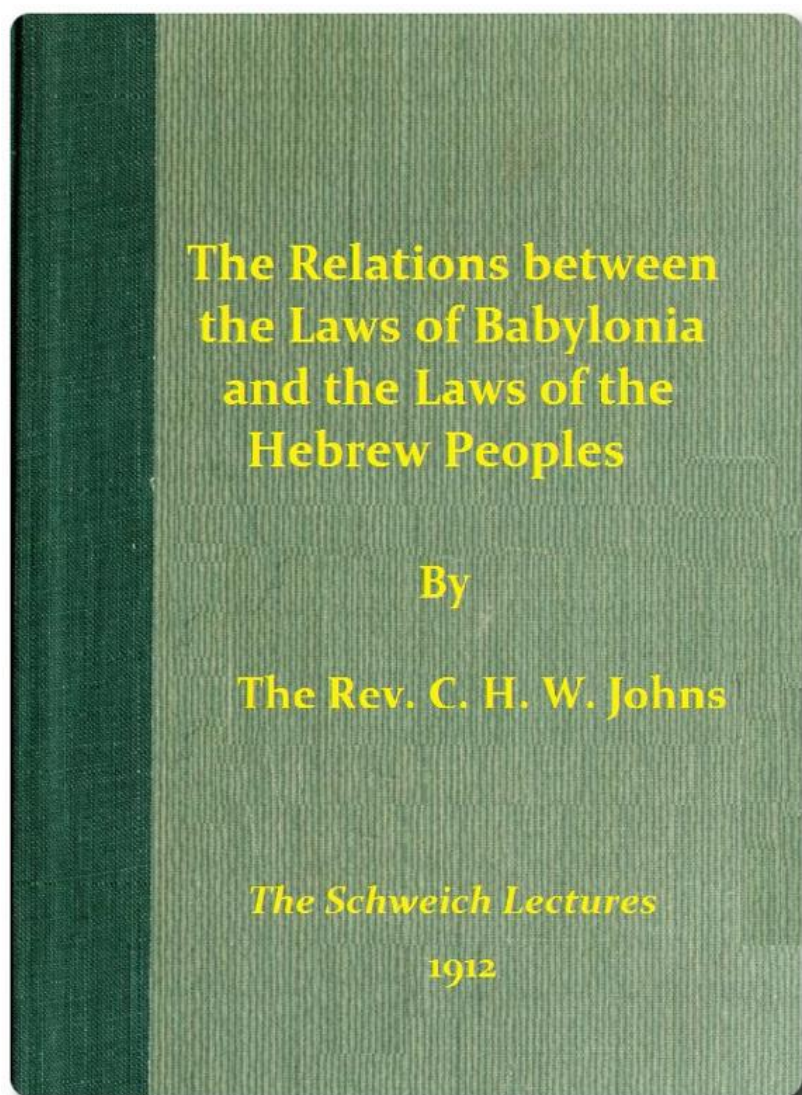


Отношения между законами
Вавилонии и законами
древнееврейских народов. Лекции
Швейха

Ч. Х. У. Джонс



The Project Gutenberg eBook of The Relations between the Laws of Babylonia and the Laws of the Hebrew Peoples.

Эта электронная книга предназначена для использования любым человеком в Соединенных Штатах и большинстве других частей света без каких-либо затрат и почти без ограничений. Вы можете скопировать ее, передать ее или использовать повторно на условиях Лицензии Проекта Гутенберга, прилагаемой к этой электронной книге или онлайн на сайте www.gutenberg.org. Если вы находитесь не в Соединенных Штатах, то перед использованием этой электронной книги вам придется ознакомиться с законодательством страны, в которой вы находитесь.

Название: The Relations between the Laws of Babylonia and the Laws of the Hebrew Peoples

Автор: Ч. Х. У. Джонс

Дата выхода: 20 июня 2014 [eBook #46050]

Последнее обновление: 24 октября 2024 г.

Язык: Английский

Кредиты: Подготовлено Адрианом Мастронарди, Тургутом Динчером и командой Online Distributed Proofreading Team на сайте <http://www.pgdp.net>.

(Этот файл был создан на основе изображений, щедро предоставленных Интернет-архивом).

*** НАЧАЛО ПРОЕКТА GUTENBERG EBOOK THE RELATIONS BETWEEN THE LAWS OF BABYLONIA AND THE LAWS OF THE HEBREW PEOPLES ***

БРИТАНСКАЯ АКАДЕМИЯ

The Relations between the Laws of Babylonia and the Laws of the Hebrew Peoples

Преподобный К. Х. У. Джонс, магистр, доктор литературы.
Магистр колледжа Святой Катарины, Кембридж

Лекции Швейха
1912

Лондон
Изданы для Британской академии
Хамфри Милфорд, Издательство Оксфордского университета
Амен Корнер, Э.К.
1914

ОКСФОРД: ХОРАС ХАРТ
ТИПОГРАФИЯ УНИВЕРСИТЕТА

ПРЕДИСЛОВИЕ

Издавна считалось, что законы израильтян, открытые Богом Моисею, воплощенные им в книгах Пятикнижия и с тех пор сохраненные ревностной заботой еврейского народа, несравненны. Поэтому они были приняты большинством христианских народов, а наш король Альфред¹ рано принял их в качестве основы системы права нашей страны.

Мы живем в эпоху преданности сравнительным методам, когда считается, что наиболее плодотворным средством для достижения ясного понимания точной природы чего-либо является сравнение его с себе подобными. Этот сравнительный метод составляет большую часть современных научных исследований и, при наличии соответствующих гарантий и резервов, стал излюбленным оружием литературных исследований истории человеческих институтов.

Давным-давно, как нам кажется, сэр Генри Мейн использовал его², когда писал свою *"Историю раннего права"*. В результате его исследований и исследований многих, кто пошел по его стопам, выросла наука сравнительного правоведения. Все великие правовые системы мира были классифицированы и сопоставлены, и юристы-компаративисты чувствовали себя квалифицированными, чтобы назначить любому вновь найденному фрагменту древнего права его истинное место в их схемах. Результаты скорее подтвердили, чем опровергли древние утверждения о верховенстве Моисеева закона. Люди смирились с тем, что мы можем сравнивать, и притом с большой пользой для себя, законодательство Моисея с римскими законами XII таблиц, с индийскими законами Ману или греческим кодексом Гортины. Мы увидели широкие очертания процесса эволюции и начали понимать, как по мере продвижения народа по пути прогресса элементов цивилизации схожие человеческие потребности требовали схожих решений вопросов добра и зла.

Тем не менее во многих древних законах многое оставалось неясным. По мнению Джеринга,³ великого авторитета в области римского права, для окончательного решения загадок римского права нам необходимо вернуться в Вавилон. В его время о законах Вавилонии было известно сравнительно немного, и это немного было плохо засвидетельствовано. Люди все еще придерживались мнения, что Моисеев закон - самый древний из тех, о которых мы имеем достоверные сведения, и что вавилонские законы, если они вообще когда-либо были достойны этого названия, должны были быть более варварскими и неоформленными.

Затем, в начале этого века, произошел большой сюрприз, сразу же потребовавший пересмотра наших аккуратно выстроенных систем знаний. Был обнаружен Свод законов, безусловно, самый древний из известных, наиболее полный и подтвержденный, и в то же время самый передовой из всех, кроме самых современных.

Фрагменты его уже были известны по поздним копиям, признавались, вероятно, частями вавилонского свода законов, даже предположительно назывались профессором Фридрихом Делицшем Кодексом Хаммурапи,⁴ но из них мало что можно было заключить. И вдруг в Сузах в Эламе был обнаружен практически весь его текст. С тех пор он стал предметом глубокого изучения со всех точек зрения.

Сравнение этого Кодекса Хаммурапи с Законами Моисея неминуемо должно было быть проведено. Многие причины указывали на то, что между двумя ранними законами, оба из

которых были семитскими по происхождению, можно обнаружить большое сходство. Сравнение с другими древними кодексами также обязательно должно было быть проведено, а различия, естественно, должны были быть тщательно взвешены и рассмотрены. Но хотя эти сравнения дали самые удивительные результаты, особенно в области римского права, гораздо больший интерес вызвало сравнение с древнееврейским правом, не только из-за священного характера Ветхого Завета, но еще и потому, что это было специальным исследованием высших критиков. Эти ученые почти решили, каким должен быть их взгляд на составление Пятикнижия, какие источники подразумеваются, какие даты должны быть присвоены документам, входящим в его состав, и какие аргументы должны считаться весомыми в таких дискуссиях. Те, кто отвергал выводы высшей критики, сразу же бросились к новообретенному Кодексу за аргументами, опровергающими высшую критику; в то время как высшие критики находили подтверждения во многих направлениях".

Можно надеяться, что этот побочный вопрос утратил свой интерес и что теперь может быть услышана простая попытка использовать два закона для взаимопонимания. Когда я читал лекцию о Кодексе в его первом издании в Кембриджском колледже Квинс, я говорил о нем исключительно как о новом документе человеческой истории. Когда месяц или два спустя я был удостоен чести указать на его "значение для сравнения с древнееврейским законодательством" в докладе, прочитанном в Кембриджском теологическом обществе,⁵ реферат которого появился в *Journal of Theological Studies* (январь 1903), вполне вероятно, что контрасты с Моисеевым законом были более очевидны, чем сходства. В следующие несколько месяцев была готова к печати обширная работа о Кодексе, иллюстрирующая его значение на основе бесчисленных юридических документов, в большинстве своем современных, которые я изучал в течение многих лет. В ходе этого сравнения я вскоре обнаружил, что дословный перевод Кодекса придает его фразеологии библейский оттенок, который легкие, доходчивые, но перефразированные переводы других авторов постоянно маскируют. Общие сходства, семитские характеристики и очевидные случаи адаптации были отдельно классифицированы, и на них обратили особое внимание. Указатель предметов, составленный на основе Кодекса и современных юридических документов, явился существенным шагом вперед в познании древнего права.

Из всей этой работы, подготовленной в 1904 году, не удалось опубликовать ничего, кроме перевода под названием *"Древнейший свод законов в мире"* (T. & T. Clark, Edinburgh) с подборкой из указателя. Другие результаты были свободно переданы различным ученым, но я не без некоторого сожаления увидел, что большинство из них были достигнуты в свое время самостоятельно. Позже статья о Кодексе Хаммурапи в дополнительном томе *Библейского словаря* Гастингса и статья о вавилонском праве в *Британской энциклопедии* дали мне возможность изложить некоторые результаты моих исследований Кодекса в его связи с древней цивилизацией Вавилонии, а также бросить быстрый взгляд на его отношения с израильским правом. При написании работы для американской публики по *ассирийским и вавилонским законам, договорам и письмам* я расширил некоторые части этой работы.

Надеюсь, меня простят за то, что я просто изложил, почему, когда Британская академия оказала мне великую честь, пригласив прочитать лекции Швейха за 1912 год, я выбрал тему *вавилонского права в его отношении к законам Моисея*. Это была тема, которой я интересовался в течение нескольких лет, и мне очень хотелось воспользоваться возможностью обнародовать работу, проделанную в 1903-4 годах.

Другими людьми было проделано огромное количество работы по различным аспектам Кодекса Хаммурапи, особенно на континенте, где возможности для публикации значительно

превосходят английские. Однако то, что сделано здесь, отличается превосходным качеством; а г-н С. А. Кук предпринял подробное сравнение с законами Хаммурапи и другими кодексами, которое⁶ оставляет желать лучшего. Мистер Сент-Чед Боскауэн в своей книге *"Первая империя"* высказал несколько интересных мнений, а мистер Чилперик Эдвардс сделал новый перевод. Профессор Р. Ф. Харпер издал полезный справочник по тексту с новым переводом, указателем, словарем, списком знаков и т. д., который упрощает изучение для тех, кто умеет читать клинопись.

Можно обратиться к библиографии, приведенной в этих и других книгах, перечисленных в библиографии, напечатанной на стр. 65 и далее.

При таком объеме уже опубликованной литературы может показаться излишним вносить еще один вклад. Действительно, когда настоящий автор читал о Кодексе Кембриджскому теологическому обществу в октябре 1902 года, он вполне удовлетворился тем, что назвал свой доклад *"Кодекс Хаммурапи, свежий материал для сравнения с Моисеевым кодексом"*. Он вполне мог бы оставить ее в таком виде, поскольку был скорее озабочен тем, чтобы предоставить материал для изучения, чем внести непосредственный вклад в применение его к предметам, выходящим за рамки его компетенции. Однако многое из того, что было опубликовано по этому сравнению, кажется ему действительно неадекватным или настолько непродуманным, что он считает своим долгом представить другую точку зрения. Он полностью осознает, что это лишь одна из точек зрения и она может оказаться ошибочной. Однако ему кажется, что эта точка зрения учитывает больше фактов, чем любая другая, и, хотя и не допускает формального доказательства, является разумной и вероятной.

Вкратце можно сказать, что Кодекс Хаммурапи принадлежит к той же группе древних законодательных актов, что и древнееврейский, и что оба они представляют собой компромисс между двумя различными типами законов.

Один тип - это тот, который, возможно, лучше всего прослеживается в обычаях арабов, сохранившихся среди современных бедавинов и известных нам от древних арабских писателей. Его называют примитивным семитским обычаем. Израильяне, до того как они вошли в Ханаан, будучи кочевым скотоводческим народом, должны были руководствоваться таким законом, если его можно назвать законом. Династия, к которой принадлежал Хаммурапи, была чужой для Вавилонии. Своим появлением она была обязана вторжению семитского народа. То, что семиты были в Вавилонии задолго до этого, - правда, но это было новое вторжение, вероятно, кочевой скотоводческой расы. До этого они подчинялись тем же примитивным законам, что и израильяне, как предполагается, до их поселения в Ханаане. Образовав правящую расу в Вавилонии, они все же с восточным консерватизмом придерживались своих древних обычаев. Даже такой могущественный правитель, как Хаммурапи, не смог или, во всяком случае, не счел нужным полностью изменить эти обычаи. В период, когда были установлены Законы Моисея, израильяне также были правящей расой в Ханаане. Их ранние законы, известные нам, свидетельствуют о сохранении первобытных обычаев, причем того же типа.

Другой тип законов - это законы оседлой общины. В Вавилонии он, возможно, складывался на протяжении долгих веков. Возможно, он был и, вероятно, был в значительной степени обусловлен несемитским народом, обычно называемым шумерами, чье расовое родство еще не вполне выяснено. Они были завоеваны семитами расы Хаммурапи. В Ханаане вторгшиеся израильяне также нашли давно осевший народ. Они управлялись по законам, очень похожим на законы оседлых вавилонян. То, что эти законы были заимствованы из Вавилонии, не подлежит сомнению. Многие, что является общим в законах двух оседлых

общин, могло возникнуть независимо. Пока нет никаких доказательств того, что ханаанеи принадлежали к шумерскому роду[7], но вавилонское влияние на ханаанское законодательство вполне мыслимо, и его подтверждают исторические свидетельства длительного общения между Вавилонией и Западом. Когда израильтяне стали оседлым населением, многие из их кочевых обычаев должны были стать неуместными. Они могли разработать новые законы. Они могли перенять законы ханаанеев, если те были невинны или не слишком противны еврейским предрассудкам. Какого именно курса они придерживались в каждом конкретном случае - вопрос истории. Исторические свидетельства могут быть неубедительными. Мы должны использовать их по максимуму.

Поэтому, когда Кодекс Хаммурапи сравнивают с Законами Моисея, общий материал может быть обусловлен одним из двух общих источников: первобытным семитским правом (иначе - правом кочевников) и правом оседлых общин. Для последнего мы, возможно, не решаемся определить расовое название. Но оно не обязательно принадлежит любой оседлой общине. Поскольку в своей наиболее развитой форме мы находим его в Кодексе Хаммурапи, мы можем назвать его вавилонским. С другой стороны, поскольку древнейшим известным свидетелем первобытного типа является тот же Кодекс, мы можем назвать его также вавилонским. В этом измененном смысле мы сможем говорить о Законах Моисея как о примитивном семитском праве, измененном вавилонским влиянием. Однако в отрыве от контекста такое описание будет легко понять неправильно.

Лучше сказать, что оба закона являются компромиссом между двумя типами права, что они демонстрируют разную степень преобладания одного или другого типа, и что Законы Моисея демонстрируют независимое развитие под сильным влиянием Кодекса Хаммурапи.

Мы все еще можем утверждать, что Законы Моисея развивались независимо.

Ведь в течение всего времени, пока израильтяне находились в Ханаане, они, как обычно предполагают, были независимы от вавилонского владычества. Если они приняли законы, которые уже были распространены в Вавилонии, мы можем быть уверены, что это произошло не только потому, что они были вавилонскими. Это можно оспорить. Ведь были времена, когда, если верить их собственной традиции, они принимали посольства из Вавилонии или даже перенимали ассирийские культы. Подобное влияние могло привести к принятию вавилонского или ассирийского законодательства, которое всегда было практически кодексом Хаммурапи.

Возможно, израильтяне никогда не перенимали ханаанское право сознательно, а всегда считали себя творцами собственных законов. Но они вряд ли могли не знать ханаанских законов. Когда человек поступает так, как поступают его соседи, он может быть совершенно независимым в своем выборе, как некоторые люди считают независимость. Но обычно считается, что на него влияет их поведение. Даже когда он решает поступить совершенно противоположно тому, что делают они, мы можем утверждать, что на него повлияло знание об их поведении. Можно утверждать, что реакция - это признак независимости, но это также и признак влияния. Истина всегда заключается в том, что в каждом действии проявляется как независимость, так и влияние. Мы можем придерживаться объяснения, что обстоятельства определяют человека, но тогда мы должны придавать обстоятельствам широкое значение.

Одним из обстоятельств для Израиля был Ханаан. У хананеев были устоявшиеся законы, и в какой-то степени эти законы должны были воплощать в себе результаты опыта того, что было подходящим в Ханаане. Израиль мог прийти к тем же результатам тем же путем. Однако трудно отрицать, что они воспользовались ханаанским опытом и приняли ханаанские

законы. Если они вообще так поступали, то отрицать ханаанское влияние - пустая трепотня. Даже если бы они так сформулировали свои законы, чтобы полностью избежать сходства с ханаанскими законами, это все равно свидетельствовало бы о ханаанском влиянии. То, что они не сделали ни того, ни другого, но достигли совершенно иного типа законов, может свидетельствовать только о полной независимости. То, что они не переняли все ханаанские обычаи, а сделали выборку, свидетельствует о лучшей разновидности независимости. На то, что у них всегда была сильная тенденция перенимать слишком много ханаанского, сетовали их лучшие учителя. Они также протестовали против многих израильских обычаев. Но нет уверенности в том, что эти протесты всегда были направлены против ханаанских обычаев. Возможно, иногда это были более примитивные обычаи, а иногда и более израильские. Во всяком случае, если смотреть с точки зрения цивилизации, мы должны признать, что хананеи были более развиты.

Теперь можно предположить, что разногласия, вызванные сравнением древнееврейского и вавилонского законодательства, сводятся к следующему: одно мнение подчеркивает независимость, другое - влияние. Это отчасти верно, но не покрывает всех расхождений. Ведь когда сходство объясняется общим семитским происхождением, или *ургесетским*, или естественным результатом действия человеческого интеллекта в аналогичных обстоятельствах, учитываются не все факторы проблемы. Эти решения могли бы быть адекватными, если бы Израиль был отделен от всех других семитских рас и попал в пустой Ханаан. Они могли бы даже объяснить сходство законов вавилонян и ацтеков. Люди везде дошли до изобретения гончарного дела, но человек везде будет использовать тот горшок, который он найдет готовым.

Что эти споры оставляют без внимания, так это существование готовых законов. Этого нельзя отрицать. Хананеи, по общему признанию, были там. У них должны были быть законы и обычаи. Никто, конечно, этого не отрицает. Какое доказательство может быть представлено, что Израиль не принимал те законы, которые были ему удобны? В выборе и отклонении, которые делали израильтяне, они проявляли независимость, которую мы можем им приписать. То, что они могли изобрести их сами или получить в другом месте, совершенно неважно. Утверждать, что они их изобрели, а не переняли, - значит описывать один и тот же факт разными словами. Это очень похоже на извращение. Мы можем притвориться, что изобрели нечто в точности такое же, как то, что уже сделал кто-то другой, но патентные законы обычно не позволяют нам извлечь из этого большую выгоду. Даже когда мы вносим небольшие разумные вариации, иногда возникает удивительное нежелание приписывать нам изобретательность, которую мы считаем своей.

Некоторые авторы смело идут в корень вопроса и преуменьшают степень влияния Вавилонии на Ханаан. Это вполне законно. Мы не можем быть слишком осторожны в использовании исторических фактов. Восточные земли сегодня показывают, что поток завоеваний может прокатиться по ним и не оставить после себя никаких следов. Когда-то Египет был влиятелен в Палестине, но в Ханаане от его влияния не осталось и следа. Однако это не совсем так. Исследования в Палестине показывают значительные следы египетского влияния в некоторых направлениях. Какие следы израильского влияния можно с ним сравнить? Здесь, однако, вопрос уходит в совершенно неактуальную область.

Хананеи приняли именно то, что их устраивало, они подчинялись тому, что им навязывали, лишь бы их обязывали. Предполагать, что они приняли все вавилонские законы, просто абсурдно. Так же абсурдно, как полагать, что под властью израильтян они приняли все израильские законы или обычаи. Если бы они это сделали, то Израилью не осталось бы ничего, что можно было бы выбрать или отвергнуть. Давайте отдадим им должное за

некоторую независимость, даже когда они были завоеваны. В любом случае, их закон был ханаанской версией вавилонского или израильского закона. Если они записали его даже клинописью, то, вероятно, перевели на ханаанский язык. Некоторые утверждают, что это был иврит. Во всяком случае, то, что мы знаем о нем, очень похоже. Но то, что они могли избежать вавилонского влияния на свои законы, почти немыслимо. То, что мы знаем о законах Моисея, либо доказывает, что в некоторых случаях они практически не отличались от вавилонских, либо свидетельствует о прямом вавилонском влиянии. Мы можем повернуть это доказательство в другую сторону и сказать, что Кодекс Хаммурапи свидетельствует о ханаанском влиянии, судя по тому, что мы можем видеть в нем сходство с Законами Моисея. Нет недостатка в тех, кто называет династию Хаммурапи "ханаанейской". Но свидетельства скорее показывают, что то, что раса Хаммурапи внесла в его Кодекс, было больше похоже на то, что Израиль внес в Законы Моисея, и совсем не похоже на то, что мог бы внести оседлый народ, такой как ханаанеи. Мы можем, возможно, признать, что ханаанеи были семитского происхождения и принадлежали к той же расе, что и те, кто завоевал Вавилон и основал династию Хаммурапи. Возможно, в то время они были кочевниками, как и израильтяне, пришедшие в Ханаан позднее. Но если в Ханаане они сохранили примитивный тип закона и развили оседлый закон или переняли его у предыдущих жителей, так что их закон, подобно кодексу Хаммурапи и законам Моисея, представлял собой смесь двух типов; тогда у нас больше нет возможности отделить их конкретную смесь от двух других.

Очень важно определить, что представлял собой ханаанский закон, и мы найдем некоторые его следы. Но в целом мы можем сделать вывод о нем, только отделив от израильского закона то, что они, вероятно, внесли в него. Это не очень надежный метод, но другого у нас пока нет. Некоторый вклад в это дело вносят таблички Телль-эль-Амарны. Можно ожидать большего от новых открытий. Есть еще один косвенный метод. Законы Финикии и Карфагена могут оказать некоторую помощь. Даже римские законы XII таблиц могут оказаться полезными. Они действительно обнаруживают удивительное сходство с Кодексом Хаммурапи. Как эти законы могли попасть из Вавилонии в Рим, представить нелегко. Финикия может рассматриваться как посредник. Если принять это решение, то можно предположить, что там, где Вавилон согласуется с Римом, особенно если можно доказать, что Финикия тоже согласна, вероятно, что Ханаан тоже был очень похож. Если тогда и Израиль будет таким же, то вряд ли можно сомневаться в том, откуда взялся первоначальный мотив.

Возможно, есть некоторые признаки того, что Законы Моисея представляют собой прогресс по сравнению с обычаями, царившими во времена патриархов. Учитывая современные критические утверждения о том, что эти истории о патриархах являются своего рода отражением в прошлом того, что поздние авторы считали подходящим для времени, в которое они поместили одноименных героев былых времен, мы можем колебаться, считать ли такие приписываемые обычаи заслуживающими доверия для сравнения. Не подлежит сомнению и то, подчинялись ли израильтяне законам арабов-бедуинов. Но если предположить, что при вступлении в Ханаан израильтяне приобрели новые обычаи, то можно сделать несколько важных выводов. Предположим, что изменения в законах имели место, можем ли мы их обнаружить? Если да, то что именно оно устанавливает? Было ли это изменение связано только со сменой места обитания, или же необходимо учитывать и другие факторы?

Теперь мы можем задаться вопросом, не было ли это изменение закона вызвано просто и исключительно сменой привычек от кочевой жизни к оседлой. Израильтяне, вторгшиеся в Ханаан, нашли там уже оседлый народ, если верить их собственному рассказу. Там уже были

города, дома и посевы. Из светских источников, таких как таблички Телль-эль-Амарны, мы знаем, что за некоторое время до завоевания в Ханаане существовало развитое состояние цивилизации. Мы даже знаем имена многих царей и названия городов. Что же стало с этим оседлым населением? Полагать, что все они были истреблены, противоречит всем аналогиям и самой израильской традиции. Очевидно, что они обладали более высокой цивилизацией, чем их захватчики, и уже были тем, чем со временем стали израильтяне, - оседлым народом. Можно ли считать, что они не оказали никакого влияния на своих завоевателей? Мы не можем не ожидать, что, став оседлыми, израильтяне переняли бы обычаи оседлого населения. У нас есть сведения о том, что их собственные учителя обвиняли их в этом. Некоторые из этих обычаев должны были быть достаточно невинными и в равной степени подходить израильтянам, когда они оседали. Другие были бы неприятны для расовых, религиозных или социальных предрассудков более консервативных израильтян. Естественно, в некоторых случаях возникнет конфликт между противоположными взглядами на право. В одних случаях побеждала бы одна точка зрения, в других - другой результат. Не исключены даже компромиссы. Настаивать на том, что все законы в Израиле были продуктом национального гения, пусть даже и удостоенного имени откровения, - значит предъявлять высокие требования к нашему легковерию.

Поэтому разумной рабочей гипотезой представляется, что израильтянам поначалу удалось закрепить на земле примитивный тип закона, особенно в тех вопросах, которые не были совершенно неприемлемы для обоих народов. В пользу этого говорит характер того, что считается самым ранним сводом законов в Израиле. Во всяком случае, мы можем утверждать, что они сами считали его своими законами. Потребуется веские доказательства, прежде чем мы сможем признать, что выжившие завоеванные народы тоже им подчинялись. По мере того как израильтяне становились оседлым народом, они могли изобретать новые законы. Однако необходимо доказать, что они были придуманы, а не уже являлись законами завоеванной расы. При условии, что они не были слишком противны еврейскому гению, принятие существующих законов было бы шагом к объединению. Должны быть получены неопровержимые доказательства того, что они не были приняты, прежде чем мы сможем думать иначе. Избирательное право принимать или отвергать, изменять и уступать полностью обеспечивает независимость. С другой стороны, если мы не можем доказать, что никакого принятия не было, мы признаем влияние. Здесь спорщики, кажется, запутались в вопросе. Они либо отрицают всякое влияние, чтобы сохранить независимость, либо уничтожают всякую независимость, превращая влияние в происхождение. При любом из этих предположений Моисей не может похвастаться большой инициативой.

До сих пор мы не рассматривали вопрос о том, руководствовались ли оседлые ханаанеи кодексом Хаммурапи до прихода израильтян. Некоторые пытаются свести весь спор к этому вопросу. Трудно представить, как можно ответить на этот вопрос, кроме как обнаружив копию самого кодекса в каком-нибудь доизраильском городе. С другой стороны, если мы признаем, что цивилизация Ханаана до завоевания была по сути вавилонской, то можно предположить, что она управлялась вавилонскими законами, во всяком случае, в значительной степени. Следует ожидать, что будут существовать местные вариации. Можем ли мы проверить такую гипотезу? Мы не знаем, какими были вавилонские законы во времена Хаммурапи, примерно за пятьсот лет до завоевания Ханаана. Мы знаем, что в Вавилонии этот закон оставался практически неизменным еще тысячу лет. Тогда мы должны признать, что если вавилонское право вообще имело силу в Ханаане, то оно должно было во всех смыслах и целях соответствовать Кодексу. Таким образом, мы получаем связанную цепочку гипотез. Если ханаанская цивилизация когда-то была ответвлением вавилонской и постепенно

утверждала свое влияние на древнееврейское законодательство, то с течением времени мы должны находить в израильских законах все больше и больше сходства с Кодексом Хаммурапи. Для этого мы можем признать столько же, сколько критики хотят заявить о своем расположении последовательных кодексов в Книгах Моисея до открытия Кодекса. По их мнению, чем более поздним является закон, тем больше вероятность того, что он будет похож на Кодекс, согласно нашей гипотезе. Мы предполагаем, что ханаанейский элемент в народе придерживался своего старого закона, подчиняясь нововведениям, привнесенным захватчиками. Если верно другое предположение, то либо так оно и было, либо данный закон, вместо того чтобы быть поздним, должен быть заново принят до того, как ханаанский консерватизм был преодолен.

Теперь мы можем сформулировать общий принцип, который нам предстоит проверить. Более примитивные законы в Моисеевом кодексе являются истинно израильскими и унаследованы от старых кочевых обычаев. Более продвинутые законы обусловлены постепенно ассимилированными ханаанскими источниками. Они должны показать если не идентичность, то хотя бы близость к Кодексу Хаммурапи. Если же этого не происходит, нам предстоит взвесить несколько альтернативных мнений. Либо закон Хаммурапи не продолжал действовать в Ханаане, либо он никогда не действовал, либо этот закон - новое творение. Сам факт того, что тот или иной поздний, не первобытный закон Израиля не встречается в Кодексе Хаммурапи, ничего не доказывает относительно происхождения любого не связанного с ним закона. Мы имеем дело с длинной цепочкой, в которой мы можем сравнить только два конца. Что было между ними, мы не знаем.

Не мешало бы убрать с пути некоторые препятствия, которые могли бы хотя бы отвлечь внимание. Против любой связи между законодательными актами выдвигается, казалось бы, весомый аргумент - филологический. Утверждается, что, хотя названия предметов, о которых идет речь, одинаковы, технические термины различны. Так, если слова, обозначающие серебро и золото, овец и волов, поля и дома, одинаковы, то слова, обозначающие правителей, законы и обычаи, различны. Отчасти это аргумент от молчания, отчасти - игнорирование фактов. Верно, что "жениться" по-авиловски - это *aḥāzu*, а по-еврейски - *lāqāh*; но по-ассирийски - *laḫû*. Теперь мы можем ответить, что ассирийское показывает, что когда-то оно было *laḫû* и в вавиловском. Связь, на которую мы претендуем, требует не транслитерации, а перевода. Что бы подумал любой студент, изучающий средневековую историю, который отрицал бы влияние римского права на английский язык, потому что в нем не использовались латинские слова? Если верить этому критерию, то таблички Телль-эль-Амарны демонстрируют гораздо более сильное вавиловское влияние, чем мы утверждаем. Практически весь их словарный запас - вавиловский. Они также показывают, что у писателей были свои собственные слова, семитские, если не древнееврейские, которые они переиначивали на вавиловский лад. Некоторые считают, что израильтяне выучили свой иврит в Ханаане. Если ханаанеи говорили на иврите и имели вавиловские законы, то перевод на иврит был сделан до завоевания. Дело в том, что весь филологический аргумент распадается, если мы не можем показать, что сравниваемые слова - единственные используемые слова с одинаковым значением. Лексиконы в целом не являются достаточным источником для сравнения. В них почти не представлена лексика юридических документов и договоров.

Гораздо более убедительным, чем совпадение отдельных пунктов, будет сходство порядка расположения общего материала. Профессор Д. Х. Мюллер нашел несколько интересных примеров этого в сравнении Кодекса с Двенадцатью таблицами. Это заставляет его и других

подозревать восточное влияние на раннее римское право. Но это не более чем подозрение, если мы не сможем указать путь, по которому такое влияние могло прийти. В случае с Израилем проблема заключается в том, чтобы показать, как его можно было не допустить.

Сравнение Кодекса с Законами Моисея с этой точки зрения сильно затруднено тем, что последние не расположены в каком-либо определенном порядке. Если следовать критическому разделению материала, то мы обнаружим, что у нас осталось множество законодательных актов очень разных дат и качества, хорошо показанных в "*Шестикнижии*" или в статьях в *Dict. Bible*. Вряд ли можно утверждать, что хоть одно из них дошло до нас в полностью сохраненном виде. Если это так, то, должно быть, намерение было оставить многое на усмотрение известного обычного права.

Однако это решение не следует отвергать сразу. Ведь в Кодексе Хаммурапи не все случаи рассматриваются однозначно: в нем отсутствует убийство. Поэтому мы не должны настаивать на том, что какой-либо израильский кодекс, когда он был впервые обнародован, охватывал все случаи преступлений и проступков. Однако есть все основания утверждать, что каждое израильское законодательство включало в себя некоторые вещи, которые сейчас опущены в Книгах Моисея. Если это отрицать, тогда мы должны объяснить неполноту этих кодексов. Мы можем сделать это следующим образом. Следовало ожидать, что в новом законодательстве будут рассматриваться в основном дела, которые до сих пор не были решены, или по которым старый закон устарел, или в которых возникли противоречивые взгляды на право. Если, таким образом, мы можем рассматривать любой израильский кодекс, известный нам сейчас, как в целом сохранившийся в своем первоначальном порядке, даже если другие части были подавлены или отменены, мы можем сравнить порядок его пунктов с пунктами кодекса Хаммурапи. Нам не нужно принимать во внимание подозрения, которые теперь будут набрасываться на этот порядок критиками, если только они не были высказаны до того, как Кодекс Хаммурапи был известен. И в целом мы можем утверждать в отношении любого израильского кодекса, что либо он когда-то охватывал гораздо больше, чем сейчас, либо его неполнота объясняется существованием устоявшихся обычаев по опущенным пунктам, и что он просто ввел изменения.

В результате интенсивной работы, проделанной над самим Кодексом Хаммурапи многими учеными, посвятившими ему свои исследования, мы теперь понимаем его гораздо лучше, чем раньше. Было бы нечестно пытаться приписать каждый шаг его автору, и я категорически отказываюсь от оригинальности взглядов, которых я, возможно, придерживался задолго до того, как кто-то другой их опубликовал, но это может добавить доверия моим читателям, если они будут помнить, что почти ко всему независимо пришли по меньшей мере два студента. Мое главное желание, однако, состоит в том, чтобы сделать мои взгляды ясными, а причины изложить как можно понятнее.

Сначала я предлагаю рассмотреть внешние особенности Кодекса Хаммурапи, останавливаясь главным образом на тех, которые полезны для сравнения с израильским законодательством. Затем, во-вторых, я кратко укажу на типы сходства между вавилонскими и древнееврейскими законами и связанные с ними контрасты. Затем я рискну рассуждать по-своему и попытаюсь оценить степень зависимости, если таковая имеется. Но я не могу претендовать на то, что сказал последнее слово по любому затронутому здесь вопросу. Мы все еще находимся во власти будущих открытий. Будем надеяться, что оно, во всяком случае, окажется милосердным к некоторым теориям.

ОТНОШЕНИЯ МЕЖДУ ЗАКОНАМИ ВАВИЛОНИИ И ЗАКОНАМИ ДРЕВНЕЕВРЕЙСКИХ НАРОДОВ

ЛЕКЦИЯ I

В декабре 1901 и январе 1902 года была обнаружена главная запись системы законодательных актов, известной сегодня под названием Кодекс Хаммурапи.

В Сузах, древнем Персеполисе, названном в Книге пророка Даниила "Шушанским дворцом", расположенном в Персии и бывшем древней столицей Элама, раскопщики, работавшие под руководством Ж. де Моргана для французского министерства инструкций, нашли три больших куска черного диорита, которые, будучи соединенными вместе, образовали монолитную стелу высотой около 2-25 метров, сужающуюся кверху от 1-9 до 1-65 метров. Сам камень находится в Лувре в Париже, а его прекрасная репродукция - в Вавилонском зале Британского музея.

В верхней части стелы выгравирован низкий барельеф, изображающий самого Хаммурапи, принимающего свои законы от сидящего бога, обычно принимаемого за бога солнца Шамаша, который считался в Вавилонии верховным судьей богов и людей, чьими детьми или помощниками были Мишару и Китту или Правильность и Правота.

Под этой сценой начинается надпись, написанная на семитском вавилонском языке, который тогда назывался аккадским, и расположенная в параллельных узких колонках. Эти колонки читались слева направо и снизу вверх точно так же, как в современной газете, но каждая колонка проходит поперек стелы, как пояс. Поэтому читатель должен повернуть голову на одну сторону, чтобы прочесть надпись.

На лицевой стороне стелы сохранилось шестнадцать столбцов и следы еще пяти, которые были намеренно стерты. Аналогия с аналогичными случаями среди многочисленных вавилонских памятников, найденных в Сузах, на которых оригинальная надпись была частично вырезана, чтобы освободить место для имени и титулов Шутрук-нахунде, царя Элама, который унес их в качестве трофеев своих завоеваний в Вавилонии, предполагает, что подобная цель была задумана в отношении этой стелы, но осуществлена лишь частично. К сожалению, в тексте кодекса произошел разрыв, который другие наши записи позволили нам восстановить лишь частично.

На задней стороне стелы полностью сохранились двадцать восемь столбцов, за исключением тех, где несколько естественных дефектов камня заслоняют символы. Можно предположить, что вся надпись когда-то содержала сорок девять колонок, четыре тысячи строк и около восьми тысяч слов.

Иероглифы относятся к архаичному типу, который очень нравился царям Первой династии Вавилона, шестым по счету, из которых был Хаммурапи, и параллельны другим его надписям. Таким образом, помимо его собственных слов, мы можем датировать ее как современную запись текста. Несомненно, она была выгравирована на камне камнерезом, работавшим с копии текста, написанного на глине скорописью того времени. Это объясняет одну или две ошибки писцов, которые, однако, легко обнаруживаются и легко исправляются.

Фрагменты дубликатов также были найдены в Сузах, что свидетельствует о том, что текст был выполнен в нескольких копиях, вероятно, для размещения в разных городах. По крайней мере, один фрагмент современной копии, написанной на глине, был найден в Ниппуре, что свидетельствует о том, что текст также распространялся в письменном виде во время его обнаружения.

В Британском музее хранятся фрагменты нескольких копий, сделанных для библиотеки Ашшурбанипала, царя Ассирии 668-626 гг. до н. э. Они написаны ассирийским шрифтом и демонстрируют некоторые варианты, которые можно использовать как синонимичные передачи. Однако на основании их фразеологии д-р Бр. Мейсснер, впервые опубликовавший большинство из них, пришел к выводу, что это ранние вавилонские законы.⁷ А профессор Фридрих Делицш, прокомментировавший их, назвал их Кодексом Хаммурапи.⁸ Кроме того, в Берлине существует поздняя вавилонская копия, опубликованная д-ром Ф. Э. Пейзером.⁹

Эти поздние копии показывают, что надпись была отредактирована в серии табличек или "книг", названных *Ninu Anum tsirum*, по первым словам текста, подобно тому как Бытие было названо *Bereshith* по его первому слову или другие книги Ветхого Завета были названы таким же образом. Другая серия называлась *Dinâni sha Hammurabi*, по первым словам Эпилога или заключительной части текста. Из этих изданий можно сделать вывод, что Кодекс был известен и изучался как в Ассирии, так и в Вавилонии по крайней мере до VII века до н. э. Сохранилась ли монументальная стела с этой надписью так долго после того, как были унесены образцы из Суз, пока не известно. Но эти издания чрезвычайно ценны как свидетельство того, что знание положений Кодекса существовало так долго и сохранялось так точно.

Можно отметить, что очень большим преимуществом для изучающих этот древний свод законов является тот факт, что наряду с точно сохраненной давней традицией мы имеем практически полный автограф Кодекса в его первоначальном виде. Не может быть никаких подозрений в переписывании, интерполяции или глоссе, никакой тенденции к редактированию, никакой ревизии в интересах какой-либо партии, священнической или политической. Нам не нужно стремиться к какому-либо предположительному восстановлению, за исключением нескольких стертых положений или испорченных символов. Нам не нужно разбивать текст¹⁰ на пласты как воплощающие более древние законы, хотя мы знаем, что такие более ранние кодексы существовали, возможно, за тысячу лет до этого. Сравнение с такими фрагментами более ранних законов, которыми мы располагаем, показывает действительно большие изменения, если не всегда прогресс в тот период, и в целом знаменует большой прогресс в цивилизации.

Задача студентов, изучающих вавилонское право, - тщательно исследовать рост социальных институтов и развитие правовых концепций, которые привели к появлению этого Кодекса. Это будет очень поучительное исследование, если его проводить отдельно от предположений, выведенных из других и несвязанных областей, которые в настоящее время образуют свод догматических предрассудков, от которых многие ученые, кажется, не в состоянии освободить свою мысль. Однако мы должны начать наши исследования с того момента, когда Кодекс уже появился, когда он должен рассматриваться как главная веха в долгой истории права в Вавилонии. Каким бы ни было наше мнение о том, как должно было развиваться право до этой даты, мы должны помнить о том, к чему привело это развитие.

Дата создания кодекса, как следует из пролога, с которого начинается текст, приходится на правление¹¹ великого царя Хаммурапи, шестого царя Первой династии Вавилона, чье

призвание на трон, успешные войны и великие блага для своего народа он излагает с величественной фразеологией. Приведенный таким образом список его достижений позволяет нам определить год его составления как после сорокового года царствования. Однако, возможно, это дата возведения существующего памятника, а не дата обнародования Кодекса. Поскольку этот царь царствовал всего сорок три года, дата очень точно определена. Теперь мы знаем о каком-то выдающемся событии для каждого года этого долгого правления, а с помощью других его надписей мы можем составить довольно полный очерк его времен, для чего следует обратиться к многочисленным прекрасным историям Вавилонии.¹² Как известно, Хаммурапи часто отождествляли с Амрафелем, царем Синара, упомянутым в четырнадцатой главе Бытия, который вел войну со своими мятежными подданными в районе Мертвого моря и вокруг него. Там Амрафель ассоциируется с Ариохом, царем Элласара, обычно отождествляемым с Рем-Сином, царем Ларсы, с Хедорлаомером, царем Элама, и Тидалом, царем "народов". По той же традиции он был современником Авраама, "отца верных и друга Божия", который, как говорят, вместе со своей семьей переселился из Ура Халдейского в Харан, главный город и торговую столицу Месопотамии, а затем в Палестину. Интересно отметить, что именно с периодом правления Хаммурапи еврейская традиция предпочитает связывать свои ранние воспоминания о происхождении. Естественно, что нас может потянуть изучить местные записи о правлении Хаммурапи, включая его законы, просто для того, чтобы получить более четкое представление об обстоятельствах, в которых родился и вырос Авраам. Но есть и другие причины для нашего стремления изучить этот период. Как запись раннего права Кодекс Хаммурапи является одним из самых замечательных памятников истории человеческой расы. Если рассматривать его как юридический документ, то его особенности просто поражают. Несомненно, специалист по сравнительному правоведению мог бы реконструировать значительную часть вавилонского права из многих тысяч дошедших до нас юридических документов всех периодов. В очень значительной степени это было сделано, особенно профессор Колером, которому помогали или следовали профессор Пайзер, профессор Мейсснер, профессор Шорр, профессор Унгнад и еще несколько человек, которые занимались особыми вопросами.¹³ Моя статья о вавилонском праве в *"Британской энциклопедии"* даст некоторое представление об этой работе.

Но, несмотря на то, что имелись многочисленные свидетельства по коммерческим вопросам, таким как отчуждение имений и другой собственности путем продажи или обмена, или их передача в наем, аренду или под залог, законы о вкладах и складировании, комиссионные, агентские, залоговые, гарантийные, законы о партнерстве, правила о долге и процентах, займах с обеспечением и без, семейные законы, касающиеся брака, развода, усыновления, наследования, содержания и т.д., и многие другие моменты были изложены с большой ясностью, все же многое осталось неясным.

Ибо юридические документы, акты, контракты и т. п., хотя, несомненно, абсолютно ясны для современных сторон и, очевидно, являются результатом давно сложившейся юридической практики, предполагали многое, о чем можно было только догадываться по их незначительным намекам. В своей статье о вавилонском праве и в *"Вавилонских и ассирийских законах, договорах и письмах"* я собрал большую часть того, что было известно в то время.

Особенно неполноценными были наши знания в области уголовного права. У нас было много судебных решений, но они слишком часто просто фиксировали решение суда, и даже в тех случаях, когда спорное дело было изложено, иск почти всегда касался имущества. У нас было мало или совсем не было информации по таким вопросам, как убийство,

непредумышленное убийство, кража, прелюбодеяние, нападение и т. п. Поэтому Кодекс с его полными уголовными разделами был вдвойне желанным.

Обнаруженное состояние общества и его законов весьма примечательно. Племенной строй исчез. Городские штаты с их местными обычаями скрепляются в единое целое. По-прежнему существует местное самоуправление и ответственность округов, но царские судьи стоят над местными старейшинами, и существует апелляция к высшим судам, в конечном счете к самому царю. Семья является единым целым, с большой степенью семейной солидарности и полным неограниченным правом на семейное имущество, передавая свои права отдельным лицам по мере образования новых семейных единиц, но сохраняя права возврата, равные строгому энтитету.

Оседлое население занимается земледелием и скотоводством, но многие отрасли промышленности находятся в руках гильдий ремесленников, набираемых путем усыновления и ученичества, но в основном наследуемых в семьях. Существует высокоорганизованная система военной службы и *корвеев* или банд пресса для общественных работ, с феодальным владением, наряду с владением на основе уплаты десятины и храмовых сборов, и системой метайеров, с помощью которой землевладелец находил скот, сельскохозяйственные орудия и семена для обработки полей. Поместья несли постоянные повинности, связанные с обеспечением государства военной службой, продуктами, припасами и т. д. Другие поместья принадлежали королю на правах аренды или дани - обычный жребий завоеванных территорий. Существовало многочисленное и богатое сословие купцов, которые также были банкирами или ростовщиками и в значительной степени контролировались Кодексом, особенно в интересах более бедных должников. Им также предоставлялась государственная защита, а их агитаторы вели торговлю во всех кварталах. Существовала высокоразвитая и быстрая почтовая или посыльная система, которой пользовались многие, помимо короля.

На земле было много густонаселенных городов с фиксированными районами зависимых деревень, остатков старых городов-государств, которые теперь соединялись на территории всего королевства; графства, которые мы могли бы назвать приходами и боро. В них еще сохранялись следы городского права, но Кодекс был верховным, и королевское правосудие вершилось повсюду. Храмы, особняки, фермы, плантации, общие пастбища, феодальные поместья существовали наряду с частной собственностью на землю.

Состояние общества удивительно напоминает Европу Средних веков.

Само право не менее развито. Справедливость заменила месть. Самопомощь сдерживается, а то и подавляется; несправедливость должна быть возмещена по закону. Существует полная защита слабых, вдов и сирот, как с гордостью отмечает сам законодатель. Женщины поставлены в положение свободы и независимости от своих мужей, каким они пользовались только в нашей стране после принятия законов о собственности замужних женщин. Образование было на таком высоком уровне, что Хаммурапи предполагает, что каждый пострадавший придет и сам прочтет законы, применимые к его случаю, или, по крайней мере, найдет соседа, который сможет это сделать.

Характер законодательства не менее удивителен с точки зрения сравнительного анализа.

Во многих отношениях мы находим самое необычное смешение древних и современных законов. Приведем лишь один или два примера. Вера в колдовство не декларируется, но

признается как требующая регулирования; в то время как очищение от обвинения относится к испытанию водой, которое так долго сохранялось в Европе.

Необычайная уверенность в силе клятвы для обеспечения правдивости свидетелей поразительна, но она еще не угасла в наших судах. Очищение клятвой имеет саксонскую форму и применяется не только к вещам, находящимся в исключительном ведении обвиняемого, например, к потере доверенного имущества, но и к непредумышленному убийству.

В связи с феодальным владением мы находим именно common-law dower, право арендатора in fee-simple или entail на пожизненное пользование третью часть неотчуждаемых земель мужа, которые он держал в этом владении. При внимательном изучении владения вавилонского помощника царя, который держал землю на военной службе или другой царской службе, включая общественные работы, под строгим энтитетом, если не лишался его в результате невыполнения приказов, можно обнаружить странное сходство с феодальной системой.

Римляне обычно считаются изобретателями института завещания, который, как отмечал сэръ Генри Мейн, играет столь значительную роль в современном обществе, но, как и договор, в Кодексе и современной практике он представлен не в рудиментарной форме. Правда, в Кодексе рассматривается только случай, когда завещание действует в рамках семьи, но на практике встречаются и другие случаи. Мы видим, что мужчина может передать землю, сад или дом по запечатанному и засвидетельствованному акту любимому ребенку, и в этом случае, когда после его смерти дети будут делить его имущество, они не смогут претендовать на него как на часть имущества, подлежащего разделу; любимый ребенок получает равную с ними долю в имуществе, оставленном помимо его особого наследства. Муж также мог оставить имущество своей жене, и она могла распорядиться им по своему усмотрению, но только своим детям от него; ни своей собственной семье, ни детям от последующих мужей. Если отец давал дочери религиозный обет, он мог, запечатав и засвидетельствовав его, предоставить ей особую свободу завещательного распоряжения тем, что она получила от отца в качестве брачной доли при принятии обета. Она в любом случае имела право на брачную долю, которая заменяла долю отцовского имущества. Если она получала ее в браке, то это была ее пожизненная доля, равная той, которую сын получил бы в качестве доли сына после смерти отца, но если она умирала бездетной, то она возвращалась к ее семье. При принятии обета она получала ту же долю, что и при замужестве, но поскольку в этом случае она умирала бездетной, если отец не давал ей права распорядиться ею по завещанию, она переходила к ее братьям или семье.

Важность статуса - хорошо известная характеристика некоторых древних кодексов, которую часто комментируют как особенность, представляющую особый интерес.

Кодекс признает три класса общества, рассматривая их в отдельном законодательстве. Они называются "*амелу*", "*мушкену*" и "*варду*". Этимология, аналогия с другими обществами и, прежде всего, внимательное рассмотрение их трактовки в Кодексе сделали их значение ясным. Но почти каждая попытка перевести эти слова не смогла точно передать их истинное положение.

Амелу, очевидно, был человеком из господствующего класса, аристократией, вероятно, мужчинами из расы завоевателей, аморитами и теми, кто был допущен к тому же статусу в результате межродового брака, усыновления или других обычаев. Мы можем сравнить их положение с положением норманнов в Англии.

В табличках Телль-эль-Амарны *amêlu* все еще используется в качестве официального титула, это слово сродни раннему арабскому *'ulu, ulai*, и может быть переведено как "благородный". В соответствии с этим употреблением, в Вавилонии в письмах периода Первой династии к царю или его министру часто обращаются в учтивой форме как "*амелу ша Мардук убаллицу*", или "*амелу*, которому Мардук дарует жизнь". Таким образом, царь считался первым джентльменом Вавилонии. Часто *amêlu* приходится переводить как "чиновник". Но даже во времена Хаммурапи оно, подобно нашим словам "сэр" или "эсквайр", распространялось на всех людей, занимающих положение, но не имеющих иного титула. Оно относилось ко многим профессиям, даже к ремесленникам и мастерам; но было таким же уважительным, как наши господин декан или господин архидиакон, уцелевшие от *Magister* или *Master*. Даже в Кодексе оно могло обозначать просто "человек" и охватывать второй класс, где закон не признавал различий в ранге или статусе. Когда закон говорит: "Если человек обвиняет человека", он использует *amêlu* для обозначения "человека". Следовательно, мы можем обозначить *amêlu* словом "джентльмен", когда он противопоставляется другим классам, а "мужчина" - просто словом "человек", когда не подразумевается никакого упоминания о классе.

Находясь на военной службе, *амелу* был "офицером", имея в подчинении меньшие или большие группы простолюдинов, рабов или данников.

Часто это был человек с достатком, положением и родовитостью, но мог быть и бедняком - из-за несчастья, долгов или проступков. В большинстве своем он принадлежал к аморейскому роду, хотя многие носили подлинные старые семитско-вавилонские имена, и мы можем предположить, что старые семьи с богатством и положением из числа завоеванных были приняты в ряды *амелу*, несомненно, путем межродового брака. *Амелу* часто жили в особняке или дворце, буквально большом доме, *êkallu*, древнееврейское *hekal*. Упоминается, что такие дворцы строились для людей, которые, конечно же, не были ни царями, ни даже принцами из царского рода. Поэтому, заметим мимоходом, раб дворца (§§ 175-6) - это не обязательно "раб царя". У правителя города обычно был свой дворец или особняк.

Мы можем удобно перевести *amêlu* как "патриций"; и даже не подразумевая всего того, что этот термин означал в Древнем Риме, мы видим следы близкой аналогии в том, как иностранцы присоединялись к семье *amêlu*, чтобы получить привилегии гражданства.

Класс, который доставляет больше всего хлопот, назывался *mushkênu*. Профессор Шейль, а за ним Даресте, *Journal des Savans*, перевели идеографические знаки, используемые в кодексе, *Mash-en-kak*, как "благородные", не признавая вавилонского перевода, впервые указанного в печати профессором Циммерном¹⁴ как *mushkênu*, но уже известного мне и лежащего в основе моих первых переводов. Слово *mushkênu* перешло в иврит как *miskên*, а затем и в современные языки - итальянский *meschino*, *meschinello*, португальский *mesquinho*, французский *mesquin* - естественно, с изменениями значения. Его происхождение предполагает значение "податель", от *kânu*, "кланяться", и указывает на позицию неполноценности, если не зависимости. Уже было признано, что его меньше штрафовали за проступки, что, очевидно, и навело на мысль о переводе "благородный". Но, как оказалось, Хаммурапи был более суров в своих наказаниях по отношению к аристократии, чем к более бедному или низшему классу. С другой стороны, если гордый патриций настаивал на точном возмездии за нанесенные ему увечья, "око за око", "зуб за зуб", "конечность за конечность", то увечья *мушкелу* оценивались как денежная компенсация. Ожидалось, что он примет менее примитивную награду, указывающую на более цивилизованное государство. Разница в обращении предполагает разницу в расе.

Они вполне могли быть подданными, простыми людьми без прав гражданства. В Сиппаре был квартал *Мушкенуту*, где эти люди жили отдельно от домов с садами и широкими улицами, которые занимали патриции. Это также указывает на то же направление. Мы знаем, что гильдии занимали каждый свой квартал, как и во многих средневековых городах, но они уже завоевали или никогда не теряли права на звание *amêlu*.

Мушкену не обязательно был беден, так как (§ 15) у него были рабы и товары. В самой ранней копии Кодекса иногда дается *amêlu*, а в более поздней - *mushkênu*. Мюллер называл его *Арменштифлером*, но нет никаких следов того, что он получал пенсию. Колер, Пейзер и Унгнад называют его *министром*, но не приводят никаких доказательств того, что он имел какое-то особое отношение к правительству или духовенству. Хоммель считал его зависимым от священников, сравнивая с древнееврейским козном.

Это слово, как показал г-н Combe показал в *Babyloniaca*,¹⁵ встречается в арабском языке - *masâkîn*, используемое для обозначения тех, кто не является потомками Пророка (*sâdêh*, множественное число *sayyid*), ни *mashayikh*, "знати", связанной с семьей Пророка, ни *gabâyil*, "светской знати", но включает "рабочих", "работников", "купцов", "школьных мастеров", "подхалимов" и "нищих". Они не могут носить оружие, не имеют организации и находятся под полным господством дворян. Они ни в коем случае не могут изменить свое положение. Похоже, именно таким было их положение и в древней Вавилонии, во всяком случае, в несколько более поздние времена.

Возможно, в Вавилоне *мушкену* опустились на более низкую ступень, поскольку фраза *ana mushkênuûti alâku* означает "идти к несчастью", "быть разоренным". Можно даже отметить этапы этой деградации. В табличках Телль-эль-Амарны египетский царь Аменофис отвечает на письмо Кадашман-Эллиля, касситского царя Вавилона, который интересовался судьбой его дочери принцессы Цухарту, одной из супружеских пар египетского царя. Вавилонский царь говорит, что Аменофис взял в жены его сестру, но ни один из его посланников так и не смог поговорить с этой принцессой, узнать, жива она или мертва. Они действительно видели некую даму, но была ли она дочерью какого-то *мушканта*, они не могли сказать. Вряд ли они подозревали, что она дочь бедняка, только то, что она "простолюдника". Так и в те времена, когда Вавилония была подчинена Ассирии, вавилоняне жаловались, что с ними обращаются как с *mushkênu* - не просто как с бедняками, поскольку очевидным ответом было бы увеличение налогов, а как с низшими, подвергающимися унижениям.

Во всяком случае, в кодексе Хаммурапи они свободны и обладают умеренными средствами, но являются низшими людьми по сравнению с *amêlu*, но превосходят рабов.

Мы видим, что впоследствии эти бедняки попадали в еще более жалкие условия. В поздних текстах обычно подчеркивается их слабость, беспомощность и бедность.¹⁶

Поэтому вначале я переводил это слово как "бедняк", но позже предпочел использовать "плебей", к чему сейчас пришло большинство ученых.

О рабе, *варду*, часто говорили как о "голове", как будто он был скотом или просто животным. Он постоянно переходил из рук в руки, его продавали или отдавали в залог (§§ 118, 147). За любой нанесенный ему ущерб нужно было платить, но компенсация шла его хозяину (§§ 213, 214, 219, 220). Если он отказывался от прав хозяина на свою службу, его наказывали увечьем. Судя по всему, хозяин не имел права убить его, но мог заклеить и надеть на него оковы. При этом раб мог приобрести богатство и часто вел дела как свободный человек, но его

хозяин контролировал его действия и получал долю от его прибыли. Если раб жил в доме своего хозяина, он не мог ни покупать, ни продавать, кроме как по письменному разрешению своего господина (§ 7). Однако многие рабы женились и обзаводились собственными домами. Хозяин мог выступать в качестве покровителя и взыскивать с них долги. Предположительно, они не могли выступать в суде, хотя к ним обращались для дачи свидетельских показаний.

Рабу, женившемуся на одной из девушек-рабынь своего хозяина или, как это часто бывало, купившему в жены девушку-рабыню, обычно предоставлялся дом для проживания и часто с мебелью, не позорящей жилище свободного человека. Здесь он жил как простой бедный работник. Хозяин обычно уважал его права, кормил и одевал его в обмен на его службу и относился к нему как к брату бедного подданного. Когда хозяин таким образом устраивал раба на всю жизнь, с женой, домом и хозяйством, он часто устанавливал, что отныне раб должен сам себя одевать и кормить, и оговаривал размер требуемой от него службы. Очевидно, что это было очень модифицированное рабство. Похоже, что рабы не часто оставались жить в доме надолго после того, как вырастали до зрелого возраста. С другой стороны, девушек и женщин-рабынь держали в доме хозяина. Хозяин часто делал рабыню матерью своих детей. Но в таком случае эти дети не рождались в рабстве, а, если признавались, становились законными наследниками имущества хозяина, а если нет, то, по крайней мере, свободными, а мать-рабыня получала свободу после смерти хозяина. Нет никаких предположений о том, что вавилонский хозяин имел какие-либо права на жену своего раба, кроме доли в такой работе, как ткачество, и, возможно, некоторых обязанностей по дому.

Раб, живший в собственном доме, если он был активным и трудолюбивым, мог вскоре приобрести богатство или унаследовать его от родственников. Следовательно, он мог стремиться жениться на свободной женщине. В этом случае, если он оставался рабом, хозяин по смерти забирает половину его имущества, а вторая половина доставалась свободной жене и ее детям, которые также были свободными. Такая свободная жена того, кто все еще оставался рабом, могла принести свою брачную долю, наследовать имущество и т. д. Фактически она не теряла ни одного из прав свободной женщины, выходя замуж за раба. Несомненно, во многих случаях хозяин предпочитал, чтобы его раб женился на свободной женщине, а не покупал для него девушку-рабыню. Ему приходилось соизмерять возвращение половины приобретенной рабыней собственности с ценностью семьи рожденных рабов, которых, конечно, нужно было кормить и одевать, пока они не станут ценными для продажи или службы. Гуманные вавилоняне не хотели разлучать мать-рабыню с детьми, и их обычно продавали семьями.

Раб, который приобретал богатство, часто покупал себе свободу. Хозяину приходилось соизмерять стоимость уплаченного выкупа с возвращением всего имущества после его смерти. В этом случае, конечно, хозяин устанавливал цену, которую он готов принять в качестве выкупа. Однако если раб женился на жене-рабыне, ему пришлось бы выкупить и ее свободу, а также выкупить каждого из своих детей-рабов, если таковые у него имелись. Поэтому благоразумный раб женился на свободной женщине. Получивший таким образом свободу раб, если он был иностранцем, мог вернуться в свою страну или присоединиться к беднякам, которые были свободны. Таким образом, он становился *мушкену*. Это и подобные соображения заставили некоторых ученых перевести *mushkênu* словом "вольноотпущенник". Но вольноотпущенник - это не обязательно раб, купивший свою свободу, а исключительно тот, кто был освобожден. Это различие очень важно, поскольку рабов часто освобождали по другим причинам.

Большое количество рабов освобождалось путем усыновления в ряды *амеклу*. Вавилонский отец обычно делил своих сыновей и дочерей при вступлении их в брак. Сыновья, впоследствии, после его смерти, также делили то, что он оставил. Дочери больше не имели доли. Пока жил отец, если он впадал в бедность или слабел здоровьем, его сыновья и дочери, естественно, должны были содержать его и заботиться о нем. Но они могли договориться, что он должен усыновить нового сына или дочь, которым он оставит свое остаточное имущество в обмен на содержание и заботу, пока он жив. Мы говорили об отце, но *mutatis mutandis* мать может поступить аналогичным образом. Некоторые ученые считают, что большинство известных нам случаев усыновления - это примеры того, как отец усыновляет своих родных сыновей девушками-рабынями. Но усыновление обычно сопровождается церемонией очищения, символизирующей освобождение от пятна рабства. В случае с родным сыном отца-патриция в этом не было бы необходимости. Он в любом случае становился свободным после смерти отца, даже если не был признан наследником. Теперь во всех этих случаях усыновления ребенка для ухода за старостью можно предположить, что усыновитель бездетен, как в частых случаях усыновления избирателями, или лишен детей по соглашению со взрослой семьей, которая добровольно отказалась от возврата к имуществу родителя в обмен на свободу от ухода за своим престарелым родителем. В некоторых случаях усыновители, до сих пор бездетные, усыновляют ребенка с оговоркой, что если в будущем у них появятся дети, то нынешний усыновленный будет считаться старшим сыном или дочерью в семье. Многие дети также усыновлялись с согласия их настоящих родителей, которым обычно платили. В некоторых отношениях это было продажей детей свободными родителями. Они имели право продать ребенка в рабство, но это была продажа сына или дочери на свободу, и часто это было мудрым обеспечением будущего ребенка со стороны нуждающихся родителей.

Отличительной чертой раба является то, что по статусу он безотцовщина. В юридических документах принято называть отца, а часто и деда свободных договаривающихся сторон, свидетелей, судей, писцов и т. д. Ни один раб, если только мы не считаем таковым свободного человека, временно обращенного в рабство, никогда не назван сыном такого-то и такого-то. Фактически, "сыновья отцов", *mâr banûtu*, такие как *amêlu* и *mushkênu*, - это явно родовитые люди. Их рождение, брак и смерть регистрировались и записывались, так что можно было легко проследить семейное происхождение на протяжении многих поколений. До нас дошло достаточно документов, чтобы составить некоторые семейные древа за сто и более лет. Но раб был лишен семьи. В некоторых случаях ему даже запрещалось интересоваться своим настоящим происхождением. Честь семьи очень строго охранялась.

Но, занимая столь низкое положение в обществе, рабы, как мы видели, могли не только обрести свободу, но и быть принятыми в ряды патрициев. Этой привилегии можно было лишиться, и раб снова попадал в рабство без надежды на освобождение. Существовало клеймо раба, которое ставил ему *галлабу*, цирюльник и хирург. Некоторые утверждают, что эта метка заключалась в выбривании головы или лобка особым способом. Таким образом раб выдавал свое состояние, подобно тому, как это делает осужденный. Но это вскоре проходило, и клеймо раба иногда становилось несмыслаемым; его называют клеймом на руке, и хирург мог его удалить. Поэтому некоторые скорее думают о татуировке. Обманном путем владелец раба мог заставить цирюльника удалить старое клеймо раба, но если ему удавалось доказать, что он сделал это намеренно, он терял руки. Если он мог доказать свою непричастность к сговору, его освобождали под присягой, но обманутого владельца приравнивали к рабовладельцу и предавали смерти. Если раб убегал и его ловили, похититель обязан был доставить его обратно к хозяину, за что по закону получал вознаграждение в размере двух сиклей (§ 17). Если похититель прятал его в своем доме и не

отдавал городскому глашатаю, его приравнивали похитителю рабов и предавали смерти (§ 15). Если раб сбегал от своего похитителя, последний должен был поклясться в своей непричастности к побегу, и тогда с него снималась вина. Раба, как правило, не держали в заточении; он мог свободно ходить по городу, и ему обычно полностью доверяли поручения, но он не мог покинуть город без согласия своего хозяина. Если беглый раб был пойман и не назвал своего хозяина, его должны были доставить во дворец или дом правителя, там допросить и, по возможности, вернуть владельцу. Если такового найти не удавалось, раба добавляли к числу публичных рабов, доступных *для корвея*. Укрывательство беглого раба каралось смертью. Если раб был найден своим хозяином, его могли заковать в цепи.

Ряды рабов пополнялись в основном за счет пленных, захваченных на войне. Но существовала и регулярная работорговля. Огромное количество рабов покупалось у торговцев. После крупных сражений многие пленники продавались публично. Интересно отметить, что в Кодексе говорится о том, что работорговцы часто выставляют на продажу в Вавилонии рабов, которых они купили за границей. Это могли быть рабы, захваченные, украденные или бежавшие из Вавилонии, и даже сами вавилоняне. Если вавилонянин узнавал своего потерянного раба, выставленного на продажу, закон требовал, чтобы торговец взял только ту сумму, которую он заплатил за раба за границей. Эту цену он должен был назвать под присягой. С другой стороны, вавилонский пленник, купленный за границей и выставленный на продажу в Вавилонии, должен был быть освобожден. Таким образом, работорговец не получал никакой прибыли от того, кто когда-то побывал в Вавилонии, что вряд ли способствовало спасению вавилонян путем покупки их в чужих странах. Но работорговец был уверен в своей цене для обоих. Ведь феодальный арендатор, который должен был нести военную службу и поэтому чаще всего попадал в плен за границей, должен был быть выкуплен, по возможности, своей семьей, если не местной казной, то храмом; если же она была слишком бедна, то его выкупало государство (§ 32).

Конечно, значительная часть кодекса Хаммурапи, как и следовало ожидать, посвящена вопросам, которые в первую очередь касались состояния общества в Вавилонии в его время. Многие из этого было совсем не похоже на то состояние общества, для которого были приняты Законы Моисея. Как бы ни были интересны такие разделы для ранней истории человеческих институтов, мы должны оставить их в стороне, если хотим ограничить наши исследования разумными пределами. Достаточно повторить мнение, что Кодекс - один из самых важных документов, когда-либо найденных для прояснения древней истории. За этот вклад в знания можно обратиться к истории Вавилонии, за вклад в изучение древнего права - к работам профессора Колера и профессора Шорра, а также к их библиографиям.

Однако очевидно, что Кодекс не ставил своей целью законодательное регулирование всего, что может произойти. В нем ничего не говорится об убийстве. Это, очевидно, было оставлено на усмотрение устоявшегося обычая. Он лишь вмешивается, чтобы защитить человека, который в ссоре и, очевидно, в опасности для собственной жизни наносит смертельный удар. Ему разрешалось очистить себя клятвой, что он не собирался убивать. Кроме того, смертный приговор выносится жене, которая подстрекает своего мужа к смерти из-за любви к другому мужчине.

Каков был обычай в отношении умышленного преднамеренного убийства, мы пока не знаем. Но один из поздних текстов приводит в качестве примера древний обычай Вавилона, согласно которому даже разбойник не мог быть предан смерти без суда.

Кодекс - это сборник обычного права, набор подтвержденных и принятых прецедентов. Это не совсем кодекс в смысле полностью систематизированного *Гражданского кодекса* Франции или немецкого *Bürgerliches Gesetzbuch*.

ЛЕКЦИЯ II

В своей первой лекции я попытался вкратце изложить некоторые наиболее яркие особенности вавилонского Свода законов, созданного знаменитым царем Хаммурапи, особенно те, которые могут быть полезны для сравнения с законами Израиля. Однако прежде чем приступить к сравнению, мы должны иметь точное представление о законах Израиля.

А это отнюдь не так легко получить, как можно было бы ожидать. Действительно, законы древнееврейских народов, изложенные в так называемых Книгах Моисея, были предметом непрерывного и интенсивного изучения самих евреев на протяжении многих веков, и не только из-за их антикварного интереса, но и как имеющие огромное значение для религии и морали в современной жизни. Большинство из нас слышали о раввинских писаниях, о Мишне и Гемаре, о Талмуде, и, возможно, даже знают имена некоторых знаменитых раввинов, юристов и врачей, которые комментировали их. Но, боюсь, мало кто из нас имеет четкое представление об огромном труде, который они представляют. Возможно, новая "Еврейская энциклопедия" даст нам более полное представление. Христианские ученые, такие как знаменитый доктор Джон Лайтфут, широко использовали сокровища еврейских писателей, но современные ученые, похоже, уделяют мало внимания этому виду знаний.

Тем не менее нас иногда уверяют, что в дискуссиях еврейских раввинов воплощены все самые надежные результаты современной критики. Безусловно, они содержат материал для разъяснения Моисеевых законов, объем которого почти обескураживает. Когда традиционная информация и объяснения, которые они предоставляют, будут свободно приняты во внимание, мы, несомненно, окажемся в гораздо лучшем положении, чтобы понять многое из того, что сейчас очень туманно. Конечно, некоторые ученые, специально изучавшие этот большой традиционный свод толкований, такие как Д. Х. Мюллер, Натан и Пик, готовы признать поразительное сходство между раввинскими правилами и старыми вавилонскими законами. На самом деле, похоже, что позднее еврейское толкование Моисеева закона настолько близко следует вавилонскому законодательству, что его можно рассматривать не иначе как комментарий к нему. Наша задача была бы скоро решена, если бы мы могли быть уверены, что эта традиционная точка зрения не была подвержена сильному влиянию еврейского изгнания, а действительно представляла собой то, чем должен был быть старый еврейский закон. Ведь он практически неотличим от Кодекса Хаммурапи, за исключением особых обычаев, основанных на отдельной религии, и прогрессивного толкования в пользу преступника, обусловленного благожелательностью и гуманными чувствами.

Не нужно больше ничего говорить, кроме того, что евреи, с их удивительной приспособляемостью к обычаям страны их принятия, которая всегда делала их лучшими гражданами, с готовностью усвоили все, что было хорошего в Вавилонии, сохранив при этом лучшее в своем собственном древнем законе и ревностно охраняя все, что было священным

в силу своей религиозной ценности. Такой курс был не только разумным и здравым; он служит доказательством того, что кодекс Хаммурапи все еще имел большое влияние в Вавилонии во времена изгнания и много позже; он ставит печать одобрения на его правилах как на суждениях некоторых из самых проницательных интеллектуалов, которые видел мир, и представляет собой блестящий пример ученого, но не педантичного отношения, которому мы можем хорошо подражать.

У нас будет повод обратиться к некоторым более поздним еврейским традициям и оценить их ценность.

Так уж сложилось, что и среди христиан законы Моисея изучаются с глубоким интересом и все более тщательной эрудицией. Возможно, современный христианский ученый уделяет слишком мало внимания древней традиции. Во всяком случае, большая часть трудностей, с которыми мы, вероятно, столкнемся при сравнении двух законодательных актов, обусловлена результатами исследований, проведенных ортодоксальными современными христианскими или, во всяком случае, нееврейскими учеными, которые в большинстве своем не обращались к иудейской восприимчивости или раввинским толкованиям.

Современным ученым удалось зафиксировать и выделить из Книг Моисея ряд различных источников или документов. В случае с законами их можно рассматривать как различные кодексы, обнародованные в разные даты, или, в некоторых случаях, просто благочестивые пожелания для будущего соблюдения, в конечном счете, превратившиеся в неплотную книгу, написанную в интересах партии религиозных фанатиков, чья известность впоследствии привела к системе мышления, известной нам как иудаизм.

Мы должны принять эти результаты, насколько мы можем составить о них четкое представление, и ссылаться на отдельные кодексы, а не на единый свод законов, известный как законы Моисея. Никто не может оспаривать эти решения под страхом быть признанным реакционером и мракобесом. Эти ученые занимают авторитетное место, и было бы опрометчиво оспаривать их решения. Я также не имею никакого желания делать это. Однако можно надеяться, что они простят вздох сожаления с нашей стороны о том, что мы теперь не можем сравнить Закон Моисея в целом с Кодексом Хаммурапи. Это было бы намного проще для лектора, а долг Моисея перед Хаммурапи - намного убедительнее для вас. Как бы ни сетовали многие на то, что великая книга Моисеева закона разорвана на части и превратилась в сплошные лоскутки и заплатки, они могут утешиться тем, что в ее нынешнем состоянии гораздо труднее распознать характерную текстуру вавилонского одеяния.

Ибо сейчас, когда человек воображает, что может обнаружить удивительное сходство между каким-то пунктом Кодекса Хаммурапи и каким-то стихом Библии, ему лучше держать свое удивление при себе, пока он не раздобудет и не изучит новейший критический свод законов Израиля и не убедится, к какому источнику или источникам относится его стих. Затем нужно порыться в других источниках, чтобы узнать, является ли это постановление общепринятым, и, что еще важнее, было ли оно выработано самостоятельно или же было построено с учетом того сходства с вавилонским законом, которое оно боялось признать.

Поэтому сегодня мы должны быть очень осторожны. Мы не можем использовать наши сравнения, даже если они наводят на мысль об идентичности, для восстановления более древних дат тех пунктов Моисеева закона, которые кажутся наиболее близкими к законам Хаммурапи. Ведь здесь сама традиция создает множество трудностей. Если мы поставим Моисея-законодателя на прежнее место в истории, непосредственно перед входом израильтян в Ханаан, и примем традиционную синхронность Авраама и Амрафела, то, если мы примем современное отождествление Амрафела с Хаммурапи, мы окажемся в

затруднительном положении: кодекс Хаммурапи, таким образом, настолько же древнее Моисеева закона, насколько Авраам древнее Моисея. По мнению самого Моисея, это означает 430 лет. Вавилоняне же отсчитывали 650 лет от смерти Хаммурапи до смерти Кадашман-Эллиля, который вел переписку с египетским царем Аменофисом, когда тот еще был государем Палестины, а значит, раньше Моисея. Это самая низкая цифра, предложенная на основе документальных источников, и она дает по меньшей мере 700 лет между двумя кодексами. Как же примирить такое расхождение в датах?

Высшие критики не хотят исправлять ситуацию. Они переносят дату ранних Моисеевых законов на более поздний срок, что требует более чем тысячелетнего периода между двумя кодексами. Можно часами спорить о достоинствах различных систем хронологии, и истина, вероятно, заключается в том, что мы еще не собрали надежных данных, чтобы с достаточной точностью установить вавилонскую или библейскую хронологию. Вавилонская хронология, однако, находится в гораздо лучшем состоянии, и по поздним постановлениям смерть Хаммурапи приходится где-то на 1916 год до н. э. Но как нам согласовать такую дату для Авраама с библейскими данными - это сложный вопрос, в решение которого я не могу внести никакой помощи.

Здесь мы сделали несколько предположений, которые могут оказаться неверными. Меня часто спрашивают, действительно ли Хаммурапи - это Амрафель. Это вопрос, на который невозможно ответить, пока не будет получен ответ на многое другое. Хаммурапи мы знаем; его жизнь и правление известны так же хорошо или даже лучше, чем жизнь и правление саксонских королей Англии. Но кем был Амрафель? Все, что мы знаем о нем, содержится в четырнадцатой главе Бытия. Там говорится, что он был царем Шинара. Если Шинар в этом отрывке означает то же, что и в других местах, то он был царем Вавилонии или, по крайней мере, какой-то части той земли, для которой Шинар используется как синоним. Но даже если Шинар не означает Сингару, часть Ассирии, он вполне мог быть частью месопотамской области, с которой познакомились ранние израильтяне и таким образом перенесли ее название на всю Вавилонию. Но Хаммурапи ни разу не назван царем Шинара или какой-либо другой земли, кроме Амурру, Аккада, Элама и т. д., или Шумера. Последнее название означает Южную Вавилонию, где Рим-Син из Ларсы сохранял свое господство вопреки Хаммурапи до своего тридцать первого года. До этого времени никто не мог назвать Хаммурапи царем Шумера, и уж точно он не мог быть союзником Рима-Сина. Однако Хаммурапи всегда был царем Вавилона. Вряд ли кто-то из знатоков его истории мог назвать его царем Шинара.

Как получилось, что имя Хаммурапи было переведено как Амрафель? Мы знаем, что его имя по-разному передавалось клинописью, поскольку оно было чужим для вавилонских писцов. Но они никогда не писали его имя как оканчивающееся *na l*. Было высказано предположение, что один из символов, обозначающий *bi* и читаемый как *bil*, мог ввести в заблуждение какого-то еврейского писателя, переписавшего клинопись, которую он нашел в архивах какого-то древнего города в Палестине. Нет ничего невероятного в том, что такие древние клинописные записи сохранились. Открытие табличек Телль-эль-Амарны доказывает, что цари Палестины до израильского вторжения писали своим соседям далеко и близко на клинописи и на вавилонском языке, а также что они говорили на языке, близком к ивриту. Но нет никаких доказательств того, что они неправильно читали клинопись. Давайте перейдем к предположениям, которые должны были восстановить достоверность четырнадцатой главы Бытия. Во-первых, предполагается, что, если предположить, что клинопись была переведена еврейским писателем (? Моисеем), который знал немного

вавилонской клинописи, то этот писатель ошибся, неправильно прочитав имя одного из самых знаменитых царей Вавилона, с историей которого он, должно быть, был мало знаком и чье имя он нашел написанным таким образом, которому не существует параллелей. Кроме того, он назвал его царем Шинара. До сих пор не было выдвинуто ни одного разумного предположения о том, какие клинописные знаки он обозначил словом "Шинар". Там он также должен был найти что-то, чему нет параллели в родных титулах Хаммурапи. Нет ни одной причины в том, что сказано об Амрафеле, чтобы предположить что-либо подходящее для Хаммурапи, за исключением того, что имена имеют две из четырех общих букв.

Но нам говорят, что это отождествление подтверждается отождествлением Рим-Сина из Ларсы с Ариохом из Элласара. У Рим-Сина и Ариоха только одна общая буква, а у Ларсы и Элласара - три. Отождествить Рим-Сина и Ариоха - совершенный триумф изобретательности, и это было сделано по разным предположениям. Но также очевидно, что ни один иврит не был прав, читая Rîm-Sin как Arioch, и до сих пор не было найдено имя, написанное в той форме, в которой его предположительно неправильно прочитали. Подтверждение одной ошибки оборачивается предположением о другой, столь же плохой или даже худшей. Но и другие имена, Хедорлаомер, царь Элама, и Тидал, царь "народов", также объясняются рядом ошибок в клинописи, в переводе с древнееврейского или на древнееврейский. Итак, дайте согласие со всем, что утверждается в этой поразительной ошибке-экзегезе. Амрафель был предназначен для Хаммурапи человеком, который упорно не понимал клинопись. Клинопись - надежная история, и мы можем восстановить то, что в ней говорилось о Хаммурапи и Рим-Сине с двумя несколько туманными союзниками в Палестине. Но какое доверие мы должны вызывать у этого еврейского писателя, читающего клинопись, в случае с именем Авраама? В какой период правления Хаммурапи был вероятен или даже возможен союз с его давним врагом Рим-Сином? Когда оба совершили экспедицию на Запад под сюзеренитетом Элама?

Но мы могли бы часами обсуждать каждую ниточку в паутине фантазий, которые некоторые современные ученые сплели вокруг четырнадцатой главы Бытия. В вавилонских или ассирийских документах нет ни одного упоминания о лицах, названных в этой главе, и ни одного события, похожего на те, что там описаны. Этот факт не подтверждает и не опровергает древнееврейское повествование. Сомнения в историчности этой главы, высказанные высшей критикой, были основаны на аргументах, которые, обоснованные или нет, никак не затрагиваются клинописными текстами.

Поэтому наш вопрос должен быть поставлен по-другому. Он должен звучать следующим образом: Считал ли автор четырнадцатой главы Бытия, что Авраам был современником Хаммурапи? Я не уверен, что он когда-либо слышал о Хаммурапи или знал, кто он такой. Вся история, если она достоверна, может относиться к каким-то другим царям, а не к тем, которые обычно предполагаются, и это гораздо лучше соответствует тому немногому, что мы знаем о хронологии. Именно отождествление Амрафела с Хаммурапи, как утверждается, реабилитирует четырнадцатую главу Бытия, но за счет других библейских утверждений, не менее важных. Всегда хорошо отличать утверждения археологов и ассириологов на несвязанные темы от результатов науки. Каким бы выдающимся ассириологом ни был человек, его мнение по другим вопросам, кроме ассириологии, не может быть поставлено в вину этой отрасли знаний. Утверждения, содержащиеся в четырнадцатой главе Бытия, еще могут быть подвержены влиянию ассириологических исследований, но большинство недавних спекуляций по этому поводу не заслуживают названия ни археологии, ни ассириологии.

Эффект современной критики заключается в том, что она заставляет нас быть осторожными в другом направлении. До сих пор я говорил о Законах Моисея и буду делать это на

протяжении всех своих лекций. Но я надеюсь, что вы не поймете мою позицию неправильно. Говорить о Законах Моисея - значит просто использовать название, которое было дано им до появления современной критики и под которым они до сих пор наиболее широко известны. Это не обязательно предполагает, что кто-то вообще существовал как Моисей, описанный в Ветхом Завете. Некоторые считают Моисея именем мифического героя - национального идеала, в олицетворение которого был вложен весь мифологический материал, который древнееврейские писатели сочли подходящим. Это не означает, что нужно полностью отрицать личность Моисея; ведь другой великий завоеватель людей, Александр Македонский, наверняка жил, и одним из явных доказательств этого, если бы у нас не было других, является то, что его деяния настолько впечатлили людей, что арабские историки приписывают ему столько же мифических историй, сколько и известных им. Достаточно прочитать книгу А. Иеремиаса *"Ветхий Завет в свете Древнего Востока"*, чтобы понять, что почти каждый случай из жизни Моисея может быть параллелен какому-то астральному *мотиву* в мифической истории других древних героев или полубогов.

Но влияние современной критики, астральной теории, сравнительной мифологии и т. д. на историю Моисея оставляет его подобным куску сахара в чашке чая. Мы знаем, что он там был, потому что чай сладкий, но детали, касающиеся размера или формы, теперь очень ненадежны. Ассириология также не очень-то нам помогает, поскольку она никогда не упоминает о Моисее, как и об Аврааме, и об Израиле вплоть до времен Шалманесера, 859-825 гг. до н.э.

Таким образом, говоря о законах Моисея, слово "Моисей" не подразумевает никакого мнения и не предвещает никаких вопросов относительно личности или истории законодателя или даты принятия закона. Оно используется исключительно как удобная перифраза для обозначения современного еврейского законодателя, подобно тому как Хаммурапи может быть использован как перифраза для обозначения вавилонского законодателя. То, что вавилонский царь был автором всех или хотя бы одного из законов, принятых в его Кодексе, не утверждается. Но исторический пример Хаммурапи устраняет всю *априорную* невероятность того, что еврейский законодатель мог составить свод законов в гораздо более поздний период. Кроме того, это должно заставить нас остерегаться утверждать что-либо на основании отсутствия упоминаний в дошедших до нас документах, поскольку до раскопок его памятников никто из современных ученых не догадывался о его имени и не предполагал о его существовании.

Эта аналогия, хотя и не позволяет нам отрицать существование Моисея, не показывает, что все законы, приписываемые Моисею, были в каком-то смысле его заслугой. Но то, что лидер, занимающий положение, на которое традиция возлагает Моисея, вполне мог провозгласить свод законов, настолько полный и исчерпывающий, как весь Моисеев закон, даже для народа, находящегося в первобытном состоянии общества, в котором, как часто предполагают, находился Израиль во время Исхода, очевидно. Ему нужно было лишь воспользоваться знанием клинописи, доступной в то время как в Ханаане, так и в Египте, и привезти из Вавилонии копии кодекса Хаммурапи, если их не было под рукой там, где он тогда находился. Он мог судить о том, что подходит его народу, добавлять то, что ему нравилось, и отвергать то, что ему не нравилось. То, что он сделал это или что-то подобное, не утверждается, но это было бы настолько естественно для любого человека в его положении тогда, что у нас нет повода удивляться, если мы найдем признаки того, что он сделал именно это.

Тем не менее, в нашем сравнении Законов Моисея с Кодексом Хаммурапи ничего не зависит от нашего знания личности или обстоятельств жизни Моисея. Многое зависит от того, какую

часть Законов Моисея мы должны считать своей. Подобным образом, использование таких терминов, как Книга Завета, Левит или Второзаконие, Священнический кодекс и т. п., не подразумевает и не отрицает уместности этих терминов и не придерживается какой-либо теории об их источнике или дате. Их следует рассматривать лишь как названия более или менее определенных законодательных актов. То, что баланс аргументов в пользу того, чтобы приписать им тот объем, который обычно приписывают им критики Ветхого Завета, можно признать для целей сравнения. Это мнение, которое, возможно, разделяют не все. Но для нашего сравнения ни в коем случае не обязательно, чтобы какая-то из точек зрения, которой придерживаются сейчас, была окончательной.

Так, достаточно признать, что Книга Завета - единственный реликт самого раннего древнееврейского законодательства, а все остальное можно рассматривать как более позднее развитие. В таком случае, однако, те, кто придерживается теории этого развития как эволюции на родной почве, должны показать, что повлияло на конкретную форму, которую это развитие приняло. Наше сравнение позволяет предположить, что если этот предполагаемый поздний закон действительно не относится к периоду Исхода и не является продуктом того же разума, который переработал вавилонский закон в Книгу Завета, то его сходство с вавилонским законом исключает идею свободного развития без влияния. Мы можем считать, что раннее или позднее вавилонское влияние все еще присутствует. И мы должны объяснить, почему оно сохраняется. Если предположить, что оно было позже Книги Завета, то мы можем склониться к тому, что оно было заимствовано не непосредственно из Вавилонии, а как следствие доизраильского вавилонского влияния на ханаанское законодательство.

Сразу же возникает вопрос: что мы знаем о ханаанском праве? Признаться, очень мало; но до сих пор не было предпринято ни одной попытки исследовать этот вопрос. Ученые были слишком готовы поддержать суждения старых еврейских писателей, которые осуждали все ханаанские обычаи. До сих пор не найдено ни одного документа ханаанского производства, если не считать документов ближайших соседей, таких как финикийцы, моавитяне и северные сирийцы. Мы можем кое-что почерпнуть из Ветхого Завета, но это враждебный источник. Некоторое количество информации можно почерпнуть из табличек Телль-эль-Амарны, которые свидетельствуют о временах, предшествовавших приходу израильтян в Ханаан. Многие законы и обычаи, о которых свидетельствуют более поздние времена, на самом деле могут быть очень древними. Некоторые ученые в последнее время с большой силой утверждают, что первая династия Вавилона была не только аморитами, но и пришла в Вавилонию из Ханаана. Когда израильтяне поселились в Ханаане, там еще оставались амориты. Если они были того же происхождения, то многое из того, что в Кодексе Хаммурапи отмечено как изменение старых семитских законов Вавилонии, может быть связано с ханаанским источником. Тема особенностей аморитов, помимо их своеобразных собственных имен, до сих пор не получила почти никакого внимания. Исследования Макалестера на палестинской земле будут ожидать с большим интересом, поскольку он, похоже, распознал в своих аморейских находках такие отличительные черты, которые позволяют ему без колебаний идентифицировать их как таковые. Можно надеяться, что вскоре он расскажет нам кое-что об их цивилизации. Постепенно, несомненно, мы сможем сказать, каков был точный характер каждого из народов Ханаана; и в конце концов Кодекс Хаммурапи может оказаться лучшим свидетельством ханаанского закона, которое у нас есть.

Законы Моисея когда-то, а в некоторых кругах и сейчас, считались современными этому великому национальному герою и законодателю и представляли собой полный свод законов, переданных людям по Божественному вдохновению. Однако древние еврейские

комментаторы относились к этой точке зрения с большой свободой. Современные ученые, посвятившие два столетия критическому изучению Пятикнижия, в последнее время склоняются к вполне определенной теории, предполагающей существование нескольких кодексов, так сказать, очень разных по дате, и все гораздо позже времени Моисея. Поскольку, как показывает опыт, в критических взглядах очень мало постоянства, нам лучше ограничиться последним изложением. Нам нет нужды вникать в достоинства более ранних критических теорий, и мы можем оставить их опровержение последнему писателю на эту тему. Мы можем взять два хороших примера для нашей цели. Мистер С. А. Кук в своей превосходной работе *"Законы Моисея и кодекс Хаммурапи"* принял критический взгляд на Пятикнижие в том виде, в котором оно было представлено, и сделал самую успешную попытку защитить оригинальность Моисеева закона. Следует отметить, что один из так называемых "деструктивных" критиков самым решительным образом отстаивал незатронутый характер фрагментов Моисеева закона, которые эта школа считала ранними. Естественно, для таких критиков жизненно важно исключить внешнее влияние. Для них не существует критерия датировки, если можно предположить, что упорядоченная непрерывная эволюция по хорошо известным линиям была разрушена катастрофическим влиянием извне. Если история развития неизвестна или отвергнута в пользу теоретической реконструкции по линиям, разработанным на основе предполагаемых результатов сравнительного правоведения, религии и т. п., то было очень приятно и легко построить чисто воображаемое самосогласованное представление о порядке развития или эволюции идей. Последовательность этого представления впечатляла его авторов как доказательство реальности. Не было никакой истории, чтобы проверить реконструкцию, кроме той, которую можно было отбросить как ненадежную, поскольку она не соответствовала взглядам. Но некоторые поздние вещи, датированные по этой теории как поздние, оказались на тысячу лет старше ранних, и тогда почти забытую максиму "то, что примитивно, не обязательно должно быть старым" пришлось возродить. Ведь доказательства кодекса Хаммурапи все равно пришлось опровергать.

Примечательно, что поборники традиционного взгляда так и не воспользовались кодексом как оружием, которым можно было бы бить критиков, в то время как рационалисты демонстрировали свою образованность и даже вступали в споры по этому вопросу. Но после того как пыль споров рассеялась, стало ясно, что Кодекс - это новый факт, с которым нужно считаться, который не подвергается нападкам, не преуменьшается и не эксплуатируется, а изучается и уважается. Как он удивлял и даже приводил в замешательство юристов, так постепенно он заставил пересмотреть свои взгляды и богословов.

Работа, которая свободно принимает критическое разделение еврейских законов, - это книга профессора К. Ф. Кента *"Законы Израиля и юридические прецеденты"* из серии *"Ветхий Завет для студентов"*. Если какие-то изменения в критических взглядах могли считаться необходимыми в результате нового материала, предоставленного Кодексом Хаммурапи, то здесь они молчаливо, но полностью разрешены. Возможно, сравнение потребует дальнейшего изучения, и, возможно, придется принять несколько измененные взгляды, но природа затронутых вопросов ясно и четко показана в этой работе.

Если бы можно было провести сравнение между Кодексом Хаммурапи и всем древнееврейским законодательством, рассматриваемым как один неделимый свод законов, это было бы гораздо менее сложно, чем когда набор правил выбирается как ранний и рассматривается как единственные правила, заслуживающие того, чтобы считаться в самом отдаленном смысле Моисеевыми, а все остальное рассматривается как более позднее и

едва ли может считаться законом вообще, а просто благочестивыми пожеланиями или стремлениями. При таком тщательном отборе не только почти нечего сравнивать, но и то, что исключено из числа поздних или неисторических стремлений из-за их относительно высокого тона, как раз больше всего похоже на вавилонское. На таких принципах, с такими тщательно отобранными критериями, исключающими все несогласующиеся свидетельства, легко вынести вердикт. Тот факт, что эти критерии были изобретены еще до того, как Кодекс Хаммурапи был создан, является очень сильным испытанием для них и должен привести к некоторому пересмотру. Критическая теория теперь так прочно укоренилась в умах всех ученых, которым в юности не позволяли представить себе никакой альтернативы, что мы тоже должны принять ее или затеряться в совершенном тумане неразборчивости. Только следует помнить, что тем самым мы максимально затрудняем и усложняем сравнение.

Приняв нынешнее деление древнееврейских законов, можно соответствующим образом разделить периоды вавилонского влияния на Израиль. Вывод, который можно сделать, заключается в том, что вавилонское влияние было сильным в случае самых ранних израильских законов, возможно, через общий семитский обычай, напоминая, что Авраам традиционно пришел из Ура Халдейского через Харан, вавилонскую провинцию, чтобы поселиться там под сильным вавилонским влиянием, где вавилонский язык и письменность все еще использовались вплоть до времени Исхода. Вавилонское влияние, как утверждается, стало менее заметным в более поздних кодексах, пока ассирийцы, чья цивилизация была именно вавилонского происхождения и типа, не держали Палестину в вассальной зависимости в течение двух столетий. Изгнание было в сам Вавилон, и вавилонское влияние, естественно, наиболее сильно после возвращения из изгнания и еще более сильно на еврейских врачах более позднего времени, многие из которых продолжали жить в Вавилонии.

Учитывая, однако, что критические взгляды на точную классификацию еврейских законов на отдельные кодексы еще не получили полного и окончательного признания и что моя аудитория, вероятно, не вполне знакома ни с отдельными кодексами самими по себе, ни с их датами, что-либо похожее на полное сравнение Законов Моисея с Кодексом Хаммурапи невозможно без предварительного хотя бы наброска характера каждого отдельного кодекса. Для сравнительных целей мы можем начать с самого раннего и посмотреть, как он сопоставляется с вавилонским законодательством, для остального, что уже было сопоставлено, нет необходимости повторяться, но поскольку необходимо ограничить наше время, я должен оставить все критические основания для отнесения того или иного отрывка к определенному слою, чтобы проконсультироваться в томе профессора Кента и в обширной литературе, которую он называет.

Обычно принятые критические взгляды на источники Пятикнижия рассматривают Книгу Завета как древнейший кодекс древнееврейского закона, дошедший до нас. Каким законам подчинялся народ до этого, нам не известно, но очевидно, что он не был незаконным. Некоторые ученые, придавая большое значение преданиям патриархов и последствиям их истории для роста народа Израиля, предполагают, что до принятия Книги Завета он был кочевым скотоводческим народом и подчинялся во многом тем же обычаям, что и современные арабы-бедавины. Для такой точки зрения работы покойного профессора У. Робертсона Смита о семитской цивилизации, религии и праве просто незаменимы. Здесь, как нигде, мы можем найти четкое представление об обычном семитском обычае, к которому так часто апеллируют для объяснения сходства между еврейским законом и кодексом Хаммурапи. Но другие ученые смотрят на эти повествования о патриархальной жизни с

глубоким подозрением, считая их поздней попыткой набросать, в свете знаний писателя о том, какими были кочевники его времени, поучительную и назидательную родословную для множества очень несхожих племен или кланов, которых какая-то политическая необходимость заставила объединиться в древнееврейский народ. Многие в наших исследованиях, естественно, зависят от нашего отношения к вопросам: "Был ли Израиль когда-либо в Египте?" или "Была ли там только одна их часть?". Или, опять же, "Была ли Книга Завета обнародована во время объединения составляющих ее кланов, или же она появилась много позже? Все эти и многие другие подобные вопросы мы должны отложить в сторону, поскольку начнем с Книги Завета как принятого израильского закона.

Мы не можем предположить, что Книга Завета сохранилась в своем первоначальном виде. Даже если мы предположим, что она была издана исключительно для решения тех случаев, когда противоречивые обычаи вызывали беспорядки, например, между кочующими израильтянами и давно осевшими ханаанскими горожанами; никто не может быть готов утверждать, что она является полной. Должно быть, их было больше. То, что сохранилось до наших дней, могло быть сокращено до нынешних пределов по разным причинам. Возможно, более позднее законодательство отменило некоторые из его положений, которые поздние авторы сочли не заслуживающими внимания. Если Кодекс был воплощен в каком-то документе, то к тому времени, когда составитель Исхода спас его от забвения, этот источник мог стать фрагментарным. Внимательное изучение законов Моисея в том виде, в каком их расположил, например, профессор Кент, покажет, что древнееврейские писатели без колебаний повторяли более ранние законодательные акты. Следовательно, мы не можем утверждать, что ничего не сохранилось только потому, что это было воплощено в более поздних законах.

Мы также не можем быть уверены, что к нему не было сделано никаких дополнений. Некоторые пункты кажутся очень неуместными в их нынешнем контексте. Однако это явление не полностью отсутствует в Кодексе Хаммурапи, который точно не был интерполирован. Но мы должны начать с Книги Завета, так как критики спасли ее из окружения и изложили для нас.

Сразу же бросается в глаза внешняя особенность. В Книге Завета многие заметили систематическое расположение законов в виде пентад или декад. Десять заповедей сразу же приходят на ум как параллель. Каково значение этого пристрастия к пяти и десяти? Нам прямо сказано, что десять заповедей находились на двух столах. Мы не должны удивляться, что их было семь. Некоторые считают, что пять пальцев, которыми располагает человек, привели к тому, что пять пальцев стали удобным способом запоминания. Возможно, таким образом пять или десять передавали идею числовой полноты. К сожалению, деление законов, сделанное профессором В. Шейлем в его *editio princeps* Кодекса, является произвольным и неточным. Никто до сих пор не решился пересмотреть нумерацию разделов, на которые он разделил текст Кодекса, хотя некоторые ученые указывали на несоответствия. Лектор, однако, был поражен тем фактом, что более естественное деление сразу же показывает расположение в *пентадах*; и в последнее время профессор Д. Г. Лайон разработал эту идею, которую можно наиболее удобно проследить в переводе Кодекса, данном профессором Р. У. Роджерсом в его "*Клинописных параллелях к Ветхому Завету*". Такая попытка будет воспринята некоторыми как чисто субъективная попытка создать подобие Моисеевых законов и, соответственно, оспорена. Но вначале лектора подтолкнул к ней исключительно тот факт, что деление Шейла не совпадало с делением, сделанным вавилонскими писцами в дошедших до нас фрагментах их копий. Эти деления не имеют обоснования на стеле, найденной в Сузах, которая разделяет только строки и даже иногда

разрезает слово на две части. На ней не видно, где начинается или заканчивается тот или иной закон. Поэтому вавилонские писцы, как и все современные ученые, должны были делить так, как подсказывал им здравый смысл. Но текст на стеле, несомненно, был скопирован с глиняной таблички, на которой вполне могли быть указаны линии деления между законами. В любом случае, деление, принятое вавилонскими писцами, даже если оно не оригинально, имеет большой вес как воплощение независимой традиции среди ученых, которые, несомненно, очень авторитетно знали смысл и связь последовательных предписаний. То, что их постановления не совпадают с постановлениями профессора Шейля, когда мы можем их сравнить, показывает, что его разделение не является существенным и им можно пренебречь. К сожалению, наши фрагменты поздних копий не часто помогают нам, и их слишком мало, чтобы дать нам канон, на который мы можем положиться, когда он нам больше всего нужен, и мы редко можем быть уверены, что предложенное нами деление было таким же, как в оригинале. Тем не менее, в предложениях профессора Лиона есть большое правдоподобие, и очень поразительное сходство между Книгой Завета и Кодексом Хаммурапи в том, что в обоих случаях было принято деление законов на группы по пять. Мы не можем зайти слишком далеко в этом споре, но римское право, во всяком случае, показывает, что такое расположение не является ни логической необходимостью, ни психологическим требованием раннего законодательства.

Критический взгляд на Книгу Завета обычно сводится к тому, что она воплощает в себе консульское право ранней монархии. Считается, что она включает в себя сформулированные решения, которые постепенно накапливались в народе до этого времени. Допускается, что он или, во всяком случае, его отдельные части вполне могут быть старше нарратива (Е.), в который он был включен. Его место в шкале цивилизации оценивается тем, что он накладывает множество ограничений на произвол индивида, сохраняя при этом *lex talionis*. Кроме того, иногда придается большое значение тому, что непосредственным источником наказания считается Бог. Его называют теократическим правом, но он отходит от самого чистого типа таких законов. Кодекс Хаммурапи идет дальше в направлении чисто гражданского законодательства.

Картина, которую рисует У. Робертсон Смит, изображающая состояние общества, о котором говорится в Книге Завета, основана на предположении, что его больше не было. Основа жизни - земледелие, скот и сельскохозяйственная продукция составляют основную часть богатства, и законы о собственности касаются почти исключительно их. Но нельзя сказать, что это было все. Правда, больше не сохранилось никакого регулирования отношений между принципалом и агентом, если таковое вообще существовало. Не существует широко распространенного тарифа заработной платы для ремесленников и рабочих. Но нельзя придавать слишком большое значение тому факту, что Кодекс Хаммурапи доказывает существование таких специализированных классов в Вавилонии. Ведь он делает это, ни разу не упомянув о них в тех законах, которые лучше всего сопоставить с Книгой Завета. Если бы мы были знакомы только с той частью Кодекса Хаммурапи, которая соответствует Книге Завета, мы могли бы построить на ее основе такую же простую картину состояния общества в Вавилонии, какую Книга Завета дает нам возможность распознать в Израиле. Однако это было не так.

Дело в том, что Книга Завета не дает полного представления о состоянии общества в Израиле в первые дни монархии. Возможно, она не была столь развитой, как во времена Хаммурапи. Но цари Израиля, во всяком случае, нуждались в квалифицированных работниках. Мы читаем, что Соломону пришлось послать к Хираму из Тира за некоторыми рабочими, но этого недостаточно, чтобы доказать полное отсутствие в его владениях других

видов ремесленников. Отсутствие кузнецов во времена Саула объясняется исключительной причиной. На самом деле объяснить полное отсутствие в Израиле всех ремесленников, кроме земледельцев и пастухов, можно только предположив, что израильтяне истребили всех ханаанеев. Мы знаем, что это не так. Мы можем указать и на другие способы, с помощью которых было бы опасно делать вывод из отсутствия упоминаний в Книге Завета о несуществовании какого-либо конкретного института.

Важнее заметить, что принципы уголовного и гражданского правосудия - это те, которые до сих пор актуальны среди арабов пустыни, а именно: возмездие и денежная компенсация. Точно так же обстоит дело и с Кодексом Хаммурапи. Если эти особенности Книги Завета заставляют нас считать израильтян, для которых она была составлена, кочевниками, находящимися на том же уровне цивилизации, что и бедавины, то те же самые особенности заставляют нас в случае с Кодексом приписать аналогичную цивилизацию вавилонянам периода Хаммурапи. Вероятно, дело в том, что в обоих случаях господствующее население, амориты или евреи, действительно придерживалось обычаев, которые когда-то существовали в пустыне, если не были слишком непригодны для оседлой жизни, чтобы их сохранять.

Правильнее было бы сказать, что и Книга Завета, и Кодекс Хаммурапи не столько вводят *lex talionis*, сколько ограничивают его действие в определенных направлениях. Например, вряд ли корректно говорить о том, что в обоих случаях убийство рассматривалось по закону мести или оставлялось на усмотрение мстителя за кровь. В Кодексе убийство вообще не упоминается; мы не можем считать, что оно попустительствует ему. Но, как и в Книге Завета, оно отличается от непредумышленного убийства, и это явно освобождает от смертной казни. Невинный убийца мог укрыться у алтаря, как это делалось с теми, кто опасался за свою жизнь, вплоть до времен Соломона. Очевидно, что убийца мог поступить так же, поскольку его должны были забрать оттуда. Прежде чем отдать его мстителю за кровь, должен был состояться какой-то суд. Нам нигде не сказано, какова была процедура в Вавилонии, но мы можем предположить, что она была такой же, поскольку невинного убийцу освобождали под клятвой об отсутствии злого умысла. Клятва давалась у алтаря или перед эмблемой бога. Достаточно необычно, что не указано наказание за убийство, но ничто не указывает на то, что в Израиле и Вавилонии к нему относились по-разному.

В обоих законодательствах похищение человека приравнивается к убийству и карается смертью. Как и колдовство, согласно очевидным последствиям Кодекса и прямому заявлению Книги Завета. То, что преступления против родительской власти рассматривались по-разному, в определенной степени верно. В Книге Завета они караются смертной казнью. Кодекс щадит сына за первое преступление в таких преступлениях, которые, естественно, лишат его наследства, и вводит калечение за насилие над родителем. Можно усомниться в том, что смерть или лишение рук были худшим наказанием в Вавилонии, и вспомнить, что некоторые критики не решаются приписывать закон, устанавливающий смертную казнь, Книге Завета. Яростное негодование сынов пустыни против любой формы увечья объясняет замену смертной казни. Другие случаи нанесения увечий в Книге Завета рассматриваются как подходящие поводы для самопомощи или частных исков, которые должны быть урегулированы в святилище. Именно такой точки зрения придерживался Хаммурапи, только в явном виде предусмотрены иски, которые не могут быть рассмотрены судьями. Современная юридическая практика свидетельствует о частом урегулировании споров во внесудебном порядке.

Случай с загрызенным быком рассматривается в обоих законодательствах. Оба не делают никаких послаблений жертве нападения внезапно ставшего диким животного. В данном

случае Еврейский кодекс предписывает умертвить вола - бесполезная варварская месть, которая лишь недавно угасла в нашей среде. Бедное животное не получило суда и не могло оправдаться, но было привлечено к ответственности. Возможно, это очень по-человечески, но к чести Хаммурапи следует отметить, что он хотя бы умолчал об этом. С другой стороны, если хозяин знал, что вол злобен, и в результате этого наступала смерть, Кодекс устанавливал штрафы для владельца в соответствии с оценочной стоимостью загубленной жизни. Книга Завета делает то же самое, устанавливая выкуп за смерть раба, который должен быть выплачен владельцу, но смерть владельца вола, если убитый был свободным человеком. И снова вола убивают. Разница между двумя штрафами за смерть раба примечательна тем, что, вероятно, обозначает среднюю стоимость в каждом случае. Это иллюстрирует причину несоответствия других фиксированных денежных выплат. Денежная стоимость различалась. В противном случае эти процедуры вряд ли могли бы быть более похожими.

В случае конкретных телесных повреждений оба закона требуют возмездия. Книга Завета здесь более четко выражена: "жизнь за жизнь, глаз за глаз, зуб за зуб, ожог за ожог, рана за рану, полоса за полосу", во всяком случае, более подробно, чем Кодекс, в котором перечислены только "глаз за глаз, конечность за конечность, зуб за зуб". Это различие, как бы оно ни было, вряд ли может быть названо действительно придающим другой оттенок законодательству. В целом, несмотря на дополнительные детали, еврейский закон менее ясен, а его расположение, безусловно, выглядит как поспешная компиляция. Ведь в нынешнем виде эти слова относятся к случаю, когда женщина с ребенком пострадала от ударов. Во всяком случае, в Исходе xxi. 24-5 они сопровождаются словами "и если случится какая беда". Возможно, как предполагают некоторые, они попали сюда из какого-то другого контекста или являются просто расширением обычного "око за око", чтобы дать более полную формулировку *lex talionis*. Но трудно понять, как потеря конечности, глаза или ожога может быть бедой, причиненной ударом беременной женщине. Скорее всего, произойдет выкидыш или смерть, или и то, и другое. В Кодексе Хаммурапи этот случай рассматривается более разумно. На самом деле, в нынешнем виде отрывок из Исхода, xxi. 18-25, очень похож на вольное изложение Хаммурапи (§§ 196-200) без логической связи. Во всяком случае, вряд ли можно поверить, что этот набор слов был когда-либо в истории мира выдвинут в качестве нового закона для сообщества любого типа, которое когда-либо существовало. Наиболее разумный способ рассматривать это положение - как попытку полностью сформулировать закон возмездия, и что его присутствие на нынешнем месте объясняется желанием объяснить какую-то фразу, которая менее эффективно цитирует этот закон; но при цитировании более полного заявления был упущен тот факт, что некоторые из его положений не подходят к рассматриваемым случаям. Не стоит говорить, что в нем рассматривались все предшествующие случаи нападения, поскольку "поджог" нигде не применяется. Единственный пункт, который действительно применим, - это первый, "жизнь за жизнь".

Несомненно, можно сделать какую-то критическую перестановку, чтобы оправдать использование этих пунктов, но в нынешнем виде это выглядит как глупая интерполяция или невразумительное цитирование закона возмездия в смысле "если последует какая-нибудь беда, то она попадет под закон возмездия". Это имело бы определенный смысл, если бы интерпретировалось со здравым смыслом в конкретных случаях. Кодекс Хаммурапи гораздо более четкий. Если случался выкидыш, назначался штраф. Если женщина также умирала, то дочь нападавшего предавалась смерти, если умершая женщина была из патрицианской семьи, в противном случае назначался штраф. Книга Завета, очевидно, придерживалась строгого возмездия, но не давала никаких намеков на то, как оно должно осуществляться.

Кодекс впадает в ту же неясность, если у нападавшего нет дочери, которая могла бы понести наказание за вину отца.

В случае с обиженной женщиной в Исходе ххi. 22 наказание, если за ним не последует беды, было оставлено на усмотрение ее мужа, очевидно, из соображений деликатности; но решение о сумме, которая должна быть выплачена, в конечном итоге принималось судьями. В Кодексе Хаммурапи она была установлена законом и градуировалась в зависимости от статуса женщины (§§ 209-14). В чем, спрашивается, существенная разница? Может ли кто-нибудь предположить, что в Израиле муж мог требовать и получать любую компенсацию по своему усмотрению? Конечно, древнееврейский закон в сжатой форме выражает то же самое, что и кодекс Хаммурапи. Из-за разницы в стоимости денег вряд ли можно ожидать, что шкала выплат будет одинаковой в обеих землях. В кодексе, где везде указаны максимальные штрафы, подразумевается дискреционная власть судей или свобода составления соглашения между сторонами. Это ясно из современной практики. Оба закона также учитывают возможную смерть самой женщины. Иначе как понимать фразу "и если последует беда"? Еврейский закон, однако, в этом случае очень неловко устанавливает то, что вряд ли могло произойти, пытаюсь исчерпывающе выразить закон возмездия, который должен был управлять делом.

Сравнивая законы о нападении и наказаниях за него, мы можем обратить внимание на одно существенное различие между ними. Вавилонский законодатель в значительной степени учитывал классовые различия. Его законодательство было в высшей степени сословным. Некоторые сразу же считают, что этот факт ставит его закон на более низкий уровень, чем закон Божий. Это гротескное заблуждение. В Вавилонии было то, чего мы еще не достигли и не сможем достичь до тех пор, пока государство не возьмет на себя все судебные расходы и не предоставит бедняку правосудие бесплатно. Закон был один и тот же для богатых и бедных. Но к аристократу относились иначе, чем к простолюдину. По мнению некоторых, это гораздо худшее преступление, чем предпочтение богатых бедным, что является пороком всей демократии. Но Хаммурапи был в этом более тонким, чем можно было бы ожидать, поскольку он обращался с аристократом во всех отношениях более сурово, чем с человеком скромного происхождения. Я не пытаюсь защищать этот метод, но он нуждается в небольшом объяснении.

Факты таковы: аристократ в Вавилонии очень высоко ценил свое личное достоинство как представителя расы завоевателей. От его постоянной поддержки и лояльности зависела безопасность трона, а значит, и благополучие всей Вавилонии. Коммерчески настроенные вавилоняне, богатые или бедные, как и любая другая коммерческая группа в истории мира, никогда не могли долго защищать даже свои собственные денежные мешки, и при всей своей промышленности, мозгах и богатстве могли платить за защиту только до тех пор, пока плата, которую они готовы были предложить, превышала ту добычу, которую могли вырвать у них наемники. Аристократ был на самом деле представителем более низкой цивилизации, как это всегда свойственно завоевателям, но он удерживал землю силой оружия. Хаммурапи был так же зависим от своих знатных аморитов, как Вильгельм Завоеватель от своих норманнов. Он держал их в своей верности практически таким же феодальным способом, как Вильгельм и его преемники держали баронов.

Аристократический *амелу* или патриций Вавилонии был очень чувствителен к личной травме. Он не соглашался на компенсацию за нанесенный удар, как, например, торговый плебей. Точное возмездие "око за око, зуб за зуб, конечность за конечность" было его единственным удовлетворением. *Мушкан* или простолюдин должен был довольствоваться денежной компенсацией. Таково современное общественное мнение. Мы говорим, что

гордый патриций был консерватором более примитивного типа права, которое, как мы видим, до сих пор существует у кочевого семитского народа, арабов-бедавинов. В той мере, в какой иврит придерживался того же права, мы обнаруживаем аристократические взгляды с более низким типом цивилизации.

Но в Книге Завета нет и следа таких сословных различий. Поэтому она не является законом более высокого типа. Он был бы ниже, если бы был чисто аристократическим в смысле любви к возмездию. Почему, спросим мы, в Израиле не было социальных классов? Возможно, потому, что в соотношении с покоренными завоеватели были относительно более многочисленны, чем в Вавилонии. Или, возможно, завоеванные были более основательно покорены. Возможно, также, что упоминания о классовых различиях с тех пор были исключены из наших копий законодательства.

Теперь давайте примем точку зрения, что высший закон, принимающий компенсацию за нанесенный ущерб вместо строгого возмездия, появился в Израиле позже. Должны ли мы рассматривать это как естественную эволюцию? Конечно, нет. Мы не убеждены, что это более высокий закон или более вдохновенный. Вероятно, как и в Вавилонии, это был более древний закон земли до вторжения израильтян, более цивилизованный закон более цивилизованных жителей Ханаана. Позже, согласно критическому расположению сводов законов, дошедших до нас в Пятикнижии, этот более цивилизованный обычай разрастается, и его приходится запрещать в интересах консерватизма (Левит xxiv. 22). Во всяком случае, там, после повторения закона о возмездии, запрещены различия в обращении. Почему это должно быть сделано, если бы они не росли? Позже, во Второзаконии xix. 21, отклонения от строгого возмездия снова запрещены словами "глаз твой не должен жалеть". И снова мы можем спросить: если бы компенсация не была растущим обычаем среди израильтян, зачем было бы предпринимать эти усилия, чтобы укрепить соблюдение низшего закона? Только ли из-за их почтения к Моисею и его закону, или же потому, что это был ханаанский закон, столь отвратительный для еврейских законников? Если так, то не были ли ханаанеи в таком же положении по отношению к израильтянам, как вавилонские *мушкену* по отношению к своим аморейским завоевателям в старые времена Хаммурапи?

Случаи в Книге Завета, в которых рассматривается нанесение рабу увечья, нельзя сравнивать со случаями в Кодексе Хаммурапи. Если раба освобождают (Исход xxi. 26) за неудачное нападение на него, то это нападение со стороны его хозяина, о котором Хаммурапи не упоминает. У Хаммурапи речь идет о случаях нападения на раба со стороны того, кто не является его хозяином. Здесь нет ничего, что могло бы показать, что закон не был совершенно одинаковым в обоих законодательствах для одних и тех же случаев. Насколько мы можем судить, один закон рассматривает один случай и опускает другой, другой закон рассматривает последний случай и опускает первый.

На самом деле Книга Завета здесь не согласуется сама с собой. Человек может избить своего слугу до смерти, если тот не "умер под его рукой", и остаться безнаказанным, но он не может выбить ему глаз, не освободив его. Очевидно, что если он выбил ему глаз, то самым мудрым планом было нанести ему еще больше увечий, чтобы он умер. В любом случае он потерял своего раба. Нельзя не заподозрить, что эти два положения относятся к разным эпохам. Что вавилонский хозяин мог сделать со своим рабом без наказания, мы сейчас не знаем. Если раб убегал и возвращался, хозяин мог надеть на него оковы. Если раб отрекался от власти хозяина, его наказывали увечьем. Но Хаммурапи никак иначе не вмешивается в отношения между хозяином и рабом. Вероятно, он тоже рассчитывал на то, что хозяин будет бережно относиться к своей собственности.

Случай с рабом, женившимся на свободной жене, упоминается как в Кодексе (§ 176), так и в Исходе ххi. 3. Хаммурапи освобождает женщину и ее детей от власти хозяина. Так же поступает и Моисей, если мужчина женился до того, как стал рабом. Конечно, если хозяин давал ему жену, он сохранял власть над ней и детьми. Однако мы не можем предположить, что если порабощенный иудей женился на свободной женщине, находясь в рабстве, то хозяин требовал относиться к ней как к рабыне. Вероятно, хозяин имел право запретить такой брак. Таким образом, в Израиле не было случая, который можно было бы сравнить с тем, который был предусмотрен в Вавилонии, где закон регулировал все случаи, кроме этого, и в Ханаане. Единственное новое правило, которое вошло в обиход, - это ограничение срока службы мужчины. В случае, когда человек предпочитал вечное рабство в домашнем уюте нищенской свободе, ему разрешалось закладывать уши для этой цели (Исход ххi. 6).

Книга Завета распространяет право освобождения на женщин (Исход ххi. 7) с оговоркой. Если хозяин использовал ее как наложницу, он не может ее продать. Он должен либо продолжать обращаться с ней как с женой, либо дать ей свободу. В Кодексе Хаммурапи наложница имеет одинаковые права, независимо от того, была ли она изначально рабыней или свободной женщиной, если она родила детей. Если же она не родила детей своему господину, с ней все равно можно обращаться как с рабыней, если она была рабыней раньше. Контраст между этими законами только кажущийся. Еврей не мог продать свою рабыню, которую он использовал в качестве наложницы, даже если она была бездетной, а вавилонянин мог. Однако следует отметить, что в ниппурской копии кодекса, возможно, отражающей южноавилонские обычаи, с которыми Авраам мог познакомиться в Уре, отсутствует пункт, разрешающий продажу бездетной рабыни-наложницы. Согласно кодексу (§ 176), будучи рабыней, она должна была выйти на волю через три года, если однажды стала свободной женщиной, что и предусмотрено Моисеем, который, однако, допускает шестилетнее рабство, как в случае со слугами-мужчинами (Исход ххi. 7). Если девушка-рабыня обручалась с сыном своего хозяина, она становилась дочерью, что давало свободу, несмотря на ее прежний статус.

Кодекс Хаммурапи карает похищение свободнорожденного человека смертью (§ 14). Кража раба была обычной кражей, которая также каралась смертью (§ 15). Моисей объединяет эти два случая в один (Исход ххi. 16): "Кто украдет человека, тот непременно будет предан смерти". Положение, в котором добавлено "и выдает его или если он окажется в руке его", не представляет собой никакого контраста. Оно не кажется очень наглядным. Нелегко понять, с какой целью кто-то может украсть человека, кроме как для того, чтобы продать его в рабство или оставить у себя в качестве такового. Но это напоминает о том, что Кодекс настаивает на том, что похититель человека, чтобы быть осужденным как таковой, должен быть пойман "с рабом в руке" (§ 19). На самом деле Книга Завета, похоже, несколько неловко сгустила §§ 14-20 Кодекса, пытаясь сделать закон применимым к любому человеку, рабу или свободному, без прямого указания на раба. Но в нем назван один случай, который Хаммурапи упустил из виду, - когда похитителю удалось продать свою добычу. Доказать факт продажи было бы трудно, но в стране, где почти ничего не продавалось без купчей, на которой так настаивает Кодекс, покупателя было бы легко найти. В любом случае Хаммурапи вряд ли имел в виду, что похититель человека подлежал наказанию только в том случае, если ему не удалось передать своего пленника. Каким образом Книга Завета предполагала найти доказательство продажи, неизвестно. Следует иметь в виду, что похититель человека мог попытаться похитить только ребенка или раба. Хаммурапи полностью регулирует оба случая; Моисей, очевидно, пытается подвести все случаи под один термин, сгущает тщательно разграниченные случаи в Кодексе и оставляет закон, который в том виде, в каком его положения сохранила Книга Завета, едва ли можно назвать ясным.

В случае нанесения тяжких телесных повреждений Кодекс требует клятвы в отсутствии злого умысла и оплаты услуг врача. Моисей опускает клятву, Исход ххi. 18 и далее, и предписывает оплатить потерю времени. Пострадавшего, по-видимому, оставляли выздоравливать, как он мог, или же игнорировали врача, поскольку его практика была связана с идолопоклонством. Но слова "исцели его", несомненно, подразумевают существование в Израиле какого-то врача. Как бы то ни было, обычная справедливость, лежащая в основе обоих законов, одинакова. Если пострадавший умирает, Хаммурапи признает клятву в отсутствии злого умысла (§ 207) и устанавливает размер компенсации. Здесь же, в Исходе ххi. 13 Моисей допускает право убежища. Это очень заметное различие, и по вопросу убежища и городов-убежищ выросла целая литература. Здесь невозможно разобраться в этом вопросе. Однако мы должны заметить, что в Книге Завета не указано, как было принято предоставлять убежище в тот период. Вряд ли мы можем процитировать правила, приведенные, например, в Числах xxxv, которые, по мнению критиков, относятся к более позднему времени и могут содержать значительные изменения. Одно из этих изменений запрещает невинному убийце покидать свое убежище до смерти первосвященника. Это, безусловно, считается позднейшим. Оно связано с запретом брать вознаграждение за содеянное. Если это тоже поздний случай, то он свидетельствует о растущем обычае или о возрождении более раннего обычая. Во времена его существования конечная судьба невинного убийцы была такой же, как и в Кодексе. Он должен был выплатить компенсацию родственникам убитого.

Теперь мы можем рассмотреть несколько альтернатив. Этот обычай убежища или очищения клятвой, как подразумеваемый, так и предписанный в Израиле и Вавилонии, также был связан с выплатой компенсации родственникам как в Израиле, так и в Вавилонии в определенное время. В Вавилонии это было во времена Хаммурапи, а в Израиле - если не во времена Книги Завета, то несколько позже, до введения запрета.

В Вавилонии убийца человека предстал перед судом по обвинению в смертной казни. Приходилось ли ему бежать в храм, чтобы спастись от мстителя за кровь, неизвестно. Но суд наверняка проходил там, и клятва приносилась перед алтарем или эмблемой бога. В Израиле ему пришлось бежать. Там он должен был предстать перед судом по обвинению в смертной казни. Его клятва очищения подразумевает суд там. Исход ххi. 14 подразумевает, что убийца должен был укрыться там. Ни в одном из законов подробности не приводятся в явном виде, но мы не можем указать на противоречие; мы можем лишь сказать, что каждый из них опускает то, о чем пишет другой. Однако мы должны признать, что здесь могли быть реальные и существенные различия.

Случаи воровства демонстрируют практически одинаковый подход, позволяющий адаптироваться к изменившимся обстоятельствам. В Кодексе Хаммурапи грабителя убивали на месте, а перед тем, как он совершил нарушение, его заколачивали в виселицу. В Книге Завета это право на самопомощь допускается только в том случае, если кража произошла ночью. Возможно, Кодекс, как и римские XII Таблицы, предусматривает и ночное ограбление в одиночку. Однако прямого указания на этот счет нет. Однако случай кражи со взломом при дневном свете подразумевает возможность вызова помощи. То, что в Кодексе Хаммурапи смертная казнь полагается разбойнику, вору, проникшему в храм или дворец, в обе государственные сокровищницы, чтобы украсть, вору у соседского костра, не следует утверждать в качестве контраста, пока мы не знаем, какие наказания должны были быть назначены таким преступникам. Мы не можем считать, что такие преступления неизвестны в Израиле или настолько редки, что не подлежат рассмотрению. Все, что мы можем сказать, - это то, что в Книге Завета мы их не замечаем.

Очень примечательные различия бросаются в глаза, когда мы рассматриваем штрафы за кражу или мошенничество. В Кодексе Хаммурапи возмещение ущерба могло требоваться в тридцатикратном размере в одних случаях или только в двойном в других. В Книге Завета она варьируется от двойной до пятикратной. Разумеется, режим совершенно независим. Фактические причины для определения размера штрафа не приводятся ни в одном случае. Мы можем предположить некоторые из них, не будучи уверенными, однако, в их реальном влиянии в древности.

То, что Кодекс Хаммурапи так резко наказывает аристократа, могло быть вызвано не искорененным хищническим инстинктом его аморейских сторонников или высокомерием завоевателей, которые были склонны считать, что завоеванные не имеют против них никаких прав. То, что в Книге Завета упоминаются только вола и овцы, может быть связано с тем, что ее законодательство предназначалось для пастушеского народа, вступающего в новую среду. Своеобразные числовые расчеты, которые привели к наказанию в виде многократного возмещения и определили, сколько раз, возможно, были основаны на какой-то теории о значении чисел, которая сейчас от нас ускользает.

Однако следует помнить об одном моменте. Кодекс Хаммурапи устанавливает максимальное наказание. Слово "должен" в нем не императивное, а разрешительное, его лучше перевести как "может". Судьям предоставлялась значительная свобода действий, и всегда можно было обратиться в вышестоящий суд и в конечном итоге к царю.

Повреждение посевов животными прямо рассматривается как в Кодексе, так и в Книге Завета. Хаммурапи (§ 57) разделяет два вида ущерба: один - когда урожай может восстановиться и даже выиграть от того, что растущую кукурузу кормят и топчут овцы, другой - когда кукуруза в колосе безвозвратно уничтожается. Однако это не совсем тот случай, который рассматривается в Исходе ххii. 5. Если нет, то мы не можем утверждать никакого контраста; но LXX и самаритянское Пятикнижие добавляют случай полного уничтожения. Это может быть связано с более поздним приобретением знаний о вавилонском или ханаанском обычаях, но это настолько отчетливо, что мы не можем справедливо настаивать на сознательном антикварном интересе. Вряд ли можно оставить этот случай нерешенным.

Ущерб от затопления соседского поля, рассматриваемый в Кодексе, §§ 53-6, чужд израильской земле, поскольку ирригация была редкостью, но тот же тип закона приводится для ущерба от пожара в Исходе ххii. 6. В Кодексе это не упоминается.

В Кодексе Хаммурапи подробно рассматривается случай, когда имущество, заявленное как утраченное владельцем, утверждает, что оно принадлежит ему (§§ 9-13). Соответствующий раздел Книги Завета, Исход ххii. 9, можно сказать, с предельной краткостью излагает суть дела следующим образом: В любом случае нарушения доверия, касается ли это вола, или осла, или овцы, или одежды, или любой потерянной вещи, о которой человек говорит: "Вот она, дело обеих сторон должно предстать перед Богом; тот, кого Бог осудит, должен возместить ближнему вдвое". Похоже, это лучшее, что профессор Кент может сказать на иврите. Может ли кто-нибудь непредвзятый хоть на мгновение предположить, что в этом пункте изложен новый закон в понятной форме. Разве не очевидно, что он составлен в манере человека, который подводит итог известной серии законодательных актов? На мой взгляд, очень трудно удержаться от впечатления, что он призван свести довольно обширную и, возможно, не очень единообразную серию судебных решений к единой формуле. То, что закон, который таким образом пытаются упростить, был Кодексом Хаммурапи, не похоже, поскольку упрощение такого рода уничтожает почти всякое сходство. Можно сказать лишь следующее: в обоих законодательствах, если обнаруживается, что кто-то владеет

имуществом, право на которое оспаривает другой, претензии обоих должны быть повторно рассмотрены судьями. Пока сходство точное, но если в Кодексе каждый случай рассматривается отдельно, и тот, кто уличен в ложных притязаниях, считается потенциальным вором и как таковой приговаривается к смерти, то в Книге Завета виновный просто должен выплатить двойную сумму тому, кого он обманул. Это действительно заметное изменение, если не сказать улучшение. Но можно было бы ожидать прогресса за пятьсот или тысячу лет оседлой жизни в Ханаане. То, что столь примитивный народ, каким обычно считается Израиль при входе в Ханаан или даже в первые дни монархии, должен был иметь столь развитый закон, было бы достаточно примечательно. Но мы отмечаем, что, по-видимому, Книга Завета хочет включить в него нарушение доверия, а также незаконное удержание имущества.

Закон о вкладе или доверии рассматривается в Кодексе очень четко и ясно. Вкладчик несет ответственность за все убытки. Даже если у него украдут вложенные вещи, он должен возместить их и взыскать с вора по своему усмотрению, если сможет его найти. Если вкладчик ошибочно отрицает или оспаривает вклад, он платит вдвойне. Не решен только один вопрос. Вор, конечно, должен быть убит, когда его поймают. Но он может быть и не пойман, и его смерть в любом случае не вернет товар. Теперь Исход xxii. 7, посвященный также залогу, не повторяет и не возобновляет безусловно необходимые моменты, рассмотренные в Кодексе, но берет на себя одну из его трудностей. Если вор пойман, он тоже платит вдвое больше. Если же его не удастся задержать, к судьям приводят закладчика, чтобы выяснить, не присвоил ли он товар. О продолжении не говорится, но обычно предполагают, что оно охватывается стихом 11, который, однако, формально относится к другому случаю - случаю животных, вверенных пастуху или фермеру, который рассматривается в Кодексе (§§ 244, 249, 267). Там неизбежные несчастные случаи устраняются клятвой в невиновности, как и в стихе 11. Но, как и в Исходе xxii. 13, в качестве доказательства того, что животное было убито львом, требуется предъявить останки; вряд ли это можно рассматривать наравне, например, с ограблением зернохранилища. В случае небрежности или кражи вклада оба законодательства требуют возмещения. Безусловно, здесь есть различия, но нет принципиальной разницы во взглядах. Никто не может отрицать, что предписания Книги Завета могли возникнуть совершенно самостоятельно, на основе естественного опыта; но, конечно, в таком случае в законе были бы четко прописаны более моменты. Они должны были возникнуть на практике. Почему же они не были рассмотрены?

Ответ, который, кажется, соответствует случаю, заключается в том, что Книга Завета предполагает все то, что содержит Кодекс, повторяет некоторые из них в общих чертах, добавляет пару новых случаев, пересматривает наказания, но, если полностью сохраняется, делает все это в довольно грубой форме. Возможно, у нас нет всего этого, и об этом не следует забывать. Отрывок из Исхода в его нынешнем виде имеет все признаки дополнительного законодательства, и, если он настолько ранний, как принято считать, где нам искать то, что, как предполагается, уже известно?

До сих пор мы проводили сравнение между Кодексом Хаммурапи и Книгой Завета, не используя последующее еврейское законодательство. Мы увидели большое сходство, смешанное с явными контрастами. Мы внимательно следили за критическими взглядами, не исчерпывая всех возможностей критики. Мы приняли обычную трактовку древнееврейских законов. Соображения времени и пространства не позволяют нам расширить наши исследования до пределов исчерпания нашей темы. Очевидно, что многое еще предстоит сделать. Мы могли бы рассмотреть большинство затронутых вопросов гораздо подробнее.

Прежде чем оставить эту часть нашей темы, давайте посмотрим с другой точки зрения на уже рассмотренные случаи рабства.

В Книге Завета, Исход ххi, содержится закон о рабах, как мужчинах, так и женщинах, но особенно о тех, кто принадлежит к древнееврейской расе. Недолго думая, можно заметить, что это не исчерпывающее рассмотрение вопросов, касающихся даже их; здесь рассматриваются лишь отдельные моменты. Теперь мы можем спросить: почему были выбраны именно эти моменты? Потому ли, что у кочевников до прихода в Ханаан не было рабов, или среди них не было ни одного представителя древнееврейской расы, или потому, что в пустыне никто не мог опуститься так низко? Или при первых царях Израиля не было рабов? В какое время возникло использование рабов? Определенные представления по этим вопросам необходимы, прежде чем можно будет утверждать о датировке законов. Обычно считается, что институт рабства возник у израильтян задолго до появления Книги Завета, чьи постановления не вводят никаких новых правил, а лишь закрепляют обычаи. С другой стороны, очень часто встречается мнение, что изменение привычек при входе в Ханаан принесло новые условия и породило новые социологические проблемы. Возможно, завоевание Ханаана в значительной степени увеличило число рабов. Старые взгляды на проблему рабства должны были быть изменены в соответствии с новыми условиями. Книга Завета, с этой точки зрения, действительно ввела новые правила, целью которых было научить новоиспеченный народ, как поступать в тех или иных случаях. Так относился ли Законодатель к теме *de novo*, или просто перенял правила, уже действовавшие в ханаанских городах, или же он черпал вдохновение в земле, которой традиции его народа приписывали свое происхождение?

Ответ на этот вопрос зависит от того, что мы можем найти в предыдущем опыте народа в пустыне, в Ханаане или в смутных воспоминаниях о далеких вавилонских временах. Иными словами, действительно ли они обозначали разные эпохи в их истории с разными цивилизациями. Ибо если закон по этим вопросам уже существовал, вспоминался или наблюдался в действии, который оказался практически таким же, как и принятый здесь, или мог быть установлен по запросу еврейских законодателей, то мнение, что они не пытались его установить, не вспоминали и не наблюдали, а самостоятельно состряпали новый закон и при этом достигли точно такого же результата, как могли бы установить, вспомнить или наблюдать, нуждается лишь в том, чтобы быть изложенным, чтобы опровергнуть себя. Апелляция к вдохновению для объяснения такого рода чудес просто смехотворна, и если бы лучший из людей признался, что так объясняет любые свои действия в обычной жизни, мы могли бы сомневаться в его здравомыслии лишь до тех пор, пока верили бы в его искренность.

Кодекс Хаммурапи просуществовал пятьсот лет или более, и он показывает, чего добился оседлый народ того же расового типа в практически тех же условиях на сайте. Таким образом, мы должны показать, что Книга Завета трактует вещи иначе, или что ее автор не мог знать об этом кодексе, прежде чем мы сможем смело отрицать, что он в долгу перед ним. Подобные рассуждения привели к тому, что многие ученые стали категорически утверждать, что древнееврейское законодательство напрямую заимствовано из вавилонского. Но ради аргументации давайте предположим, что правила в Книге Завета являются оригинальными и разработаны исключительно в соответствии с обстоятельствами в Ханаане в какой-то ранний период господства там израильтян, и рассмотрим эти правила более внимательно.

Судя по всему, постановления касаются раба-еврея. Первый вопрос, который мы задаем с удивлением, таков: Как получилось, что еврей стал рабом? Наверное, всем нам известны удивительные экзегетические подвиги, совершенные над этим вопросом. Однако в Книге

Завета приводится лишь один случай, когда человек был продан судебной властью за кражу, которую он не смог вернуть (Исход ххii. 3). Более поздний закон во Второзаконии хв. 12, по-видимому, добавляет раба, приобретенного путем покупки. Кто же тогда имел право продать его? Если вавилонянин попадал в плен к врагу и предлагался на продажу в качестве раба своим соотечественникам, он должен был быть выкуплен своей семьей, городом или государством, после чего обретал свободу и больше не попадал в рабство. Конечно, с евреем нельзя было бы поступить хуже. Закон П. объясняет этот случай более ясно (Левит ххv. 39): "Если брат твой обеднеет у тебя и продаст себя тебе". Мы можем считать это более поздним, но можем ли мы отрицать, что сам случай не предполагался с самого начала? Скорее всего, единственным способом, с помощью которого еврей мог стать рабом в своей собственной земле и служить еврейскому хозяину, был какой-то подобный способ, который на самом деле вовсе не является рабством.

Нет никаких свидетельств того, что военные пленники, обращенные в рабство, или рабы, купленные на открытом рынке рабов, иностранцы в любом случае освобождались бы от рабства в любое время, по этому или любому другому закону. Позже, в книге Левит ххv. 44-6 прямо запрещает быть "рабами навеки", и это повсеместно было естественным обычаем.

Еврейский "раб", как его до сих пор называли, рассматриваемый в этом законе, в более позднем понимании, - это просто тот, кто сам себя назначил или был назначен законной властью своему хозяину для отработки долга, который он сам же и взял. Такой человек в Риме становился настоящим рабом и вполне мог бы стать таковым в Израиле и Вавилонии, если бы не Моисей и Хаммурапи. Нет никаких свидетельств того, что еврей когда-либо был рабом в каком-либо другом смысле. Мы еще вернемся к этому вопросу. На самом деле это не раб, а заложник за долги. У Хаммурапи было специальное название для него, как и в римском праве. Еврейский термин охватывает его, используя слово, которое может означать слугу, заложника за долг или просто раба.

Этот "раб", таким образом, отрабатывал свой долг неоплачиваемой работой. Когда Левит ххv. 40 устанавливает правило, согласно которому он не должен служить как раб, а должен быть как наемный слуга, это означает, что он не был рабом вообще, но временно потерял свою свободу. Он был подобен страннику: еще свободный, но уже не полностью свободный. Это не могло означать, что ему нужно платить жалованье, а только то, что от него не требуется такой требовательной службы, которая, очевидно, была правилом для кабальных слуг или настоящих рабов. "Не властвуй над ним строго" - это хорошее пояснение к данному случаю. Ведь для владельца было естественным искушением получить от этого "раба" как можно больше работы, чтобы вернуть долг или деньги за покупку в связи с приближающимся освобождением.

Важно отметить, что закон не принимает во внимание сумму долга. Чисто коммерческий дух оценил бы среднегодовую стоимость работы раба, превышающую его содержание и одежду, а затем установил бы такой срок службы, которого хватило бы для отработки долга и процентов по нему. То, что подобные расчеты производились в Вавилонии, следует из существующих документов. При существующем в Израиле законодательстве можно предположить, что человек, имеющий долги, зная, что если он продаст себя за долг, то ему придется отработать шесть лет, не продаст себя, если не увидит справедливого соответствия между работой, которую он должен будет выполнить за это время, и суммой долга. Он мог наняться в качестве наемного слуги и выплатить долг деньгами, возможно, за меньшее время. Поэтому было решено, что если он решил отработать свой долг, то его нельзя заставлять работать больше, чем должен был бы делать наемный слуга.

В Книге Завета, таким образом, создается впечатление, что еврей мог попасть в такое положение только в результате преступления, за которое он не мог заплатить штраф, или кражи, которую он не мог восстановить, и то по приговору суда или в результате добровольной самоотдачи за долги.

В таких случаях закон предписывает, что независимо от суммы долга для его погашения необходимо отработать шесть лет. Это открывало путь для злоупотреблений в двух направлениях. Служба могла быть недостаточной, и тогда владелец, если долг причитался ему, или покупатель осужденного оказывались обманутыми; или человек, пострадавший от кражи, не получал вознаграждения. Поэтому не следует думать, что при продаже человека для оплаты кражи, которую он совершил, покупатель заплатит за него больше, чем он мог бы разумно рассчитывать получить за шесть лет службы. Таким образом, открывался путь для второго злоупотребления - чрезмерного взимания платы за труд с раба. Более позднее законодательство признало существование именно таких злоупотреблений и попыталось их устранить.

Теперь все это полностью напоминает Кодекс Хаммурапи, который уже предусматривал и эти злоупотребления (§ 117 и далее). В кодексе речь идет о человеке, назначенном, буквально "названном", *nibutum*, подобно римскому *nuncupatus*, для отработки долга. Кодекс прямо оставляет право "наречения" этого заложника за самим должником. Кредитор не имел права арестовывать должника или налагать арест на его имущество или иждивенцев. В противном случае он подвергался штрафу и сразу же аннулировал свой долг. В нем, как и в Книге Завета, описаны случаи, когда человек мог быть продан вместе со своей семьей и, разумеется, имуществом, чтобы заплатить долг, который он понес по преступной неосторожности. Ни в ней, ни в Книге Завета этот случай прямо не подводится под закон освобождения. В ней не зафиксирован случай, когда человек действительно "назвал" себя *манципиумом*. Но это, конечно, не исключено, и мы знаем из реально зафиксированных случаев, что такое случалось.

Различия заключаются в следующем: (i) срок службы - в Кодексе он составляет три года, в Книге Завета - шесть лет; (ii) правила, запрещающие жестокое обращение с заложником; (iii) правила для случая, когда человек хотел остаться рабом навечно.

В связи с этим мы можем отметить, во-первых, что в Израиле шестилетний срок, установленный Книгой Завета, явно вызывал недовольство и должен быть объяснен как действительно двойной срок (Втор. xv. 18). Безусловно, это свидетельствует о том, что позднейший законодатель знал о том, что не было известно в Израиле, а именно, что когда-то срок был три года. Где и когда, можем мы спросить мы? Конечно, не в Израиле, иначе кредитор не стал бы так возмущаться постановлением, по которому он получал вдвое больше за свои деньги. И не в соседних городах Ханаана, иначе он все равно признал бы свое улучшенное положение. Это должно было произойти где-то в забытое ныне время, при том положении вещей, которое, как ожидается, он все еще будет уважать. Где же еще, как не в Вавилонии, на родине его отца Авраама? Стал бы кто-нибудь приводить ему закон, если бы он не уважал его как безусловно справедливый? Возможно, он знал этот закон не под названием Кодекса Хаммурапи, а просто как "древний закон", столь почитаемый восточными людьми во все века. Достаточно было сказать: "Вы слышали, что это сказано ими издревле".

Здесь кто-то может возразить, что кредитору не сказали, что шесть лет - это двойной срок, разрешенный древним законом, а просто сказали, что это "двойной срок найма наемного раба". Если это не означает одно и то же, то не имеет никакого смысла. Ведь срок не может быть двойной платой за наем чего-либо. Двойной наем - это стоимость работы в течение срока службы. Мы должны выражать оба термина в одном и том же значении. В каком смысле шесть лет могут быть вдвое больше, чем три года? Как мы можем представить, что три года имеют какую-то особую связь со сроком службы наемного слуги? Есть ли хоть одно свидетельство того, что слуг обычно нанимали на три года? В Израиле, как и в Вавилоне, срок всегда был вопросом свободного договора. Писатель имеет в виду другое положение, согласно которому с заложником за долг нельзя обращаться хуже, чем с наемным слугой, и объясняет шестилетний срок как удвоение того, на что должник мог бы согласиться, будь он в положении наемного слуги и будь он свободен заключить договор о сроке. Почему же от него ожидали, что он остановится на трех годах в качестве срока? Вероятно, потому, что обычай, дошедший до нас с тех времен, когда в Ханаане соблюдались те же обычаи, которые кодифицировал Хаммурапи, считал три года надлежащим сроком. Если это мнение покажется вам неубедительным, его можно отвергнуть.

По крайней мере, любопытно, что оправданием требования освободить заложника за долг по истечении шести лет является то, что это, в конце концов, двойной срок, тогда как на самом деле он вдвое больше срока, установленного Хаммурапи. Каким бы образом Второзакониец ни хотел, чтобы его читатель понял его объяснение, трудно представить, что еще было у него на уме. То, о чем он, по-видимому, заявляет, может быть глоссой к его словам. Возможно, в тексте когда-то было сказано "за двойную службу, которую он тебе оказывал", и тупой глоссатор мог искать в собственном сознании довольно бессмысленный пример, предложенный другой ссылкой на службу наемного слуги.

Как бы то ни было, термин объясняется как двойной, и он был двойным по отношению к термину в Кодексе Хаммурапи.

Второй пункт различий говорит о том, что в Вавилонии с заложником обращались более безжалостно. Удары и голод" указывают на попытки получить больше от заложника. Это также лежит в основе более позднего израильского законодательства, запрещающего обращаться с заложником как с рабом.

Третий пункт также говорит о том, что в Вавилонии человеку редко приходило в голову предпочесть комфорт и рабство свободе и лишениям. Возможно, участь свободного обездоленного была более безнадежной в Израиле, а участь раба - менее терпимой в Вавилонии. Или любовь к свободе могла быть сильнее в Вавилонии. В любом случае, такое различие в законах - это то дополнение, которое можно было бы ожидать за пятьсот лет продвижения вперед, в другом состоянии общества и на далекой земле.

В последнем случае принцип основания остается прежним. Должник может назвать себя, или одного из членов своей семьи, или своего раба в качестве заложника за долг, но независимо от суммы долга, заложник не может быть удержан дольше определенного срока. В обоих законах это относится только к свободному человеку и никогда не затрагивает настоящего "раба".

До сих пор мы предполагали, что этот закон касается только древнееврейского раба-мужчины. Но неужели мы должны считать, что, когда израильтянин влезал в долги или был продан для уплаты долга, ответственность нес только он? Разве он не мог также поручить своей жене, ребенку или рабу отработать долг? А если так, то должны ли мы понимать, что их можно вечно держать в рабстве? Слова Книги Завета не дают прямого ответа ни на один из

этих вопросов, но только очень педантичное толкование буквы закона могло ограничить его действие главой семьи - мужчиной.

Однако в следующих двух пунктах мы находим косвенный ответ. Он мог прийти один или привести с собой жену (и, предположительно, семью). Если так, то они должны были быть отпущены вместе с ним. Случай, когда он назначил их вместо себя, не упоминается. Можно ли предположить, что этого не делалось? Последующее законодательство расширило этот закон. Во Второзаконии хв. 17 есть слова "так поступай с рабыней твоей". Возможно, это было необходимо для того, чтобы предотвратить злоупотребление отказом в освобождении женщины-"рабыни", проданной для отработки долга, на том основании, что на нее не распространялись слова закона. Это означало бы предположить наличие судебного духа, о котором у нас нет других доказательств. Лучше рассматривать это как комментарий. Можно, конечно, утверждать, что закон был призван охватить только один особый случай, но разумнее предположить, что он принимает особый случай за норму для всех.

Так о чем же этот закон? Назвать его законом о правах еврейского раба - значит, конечно, упустить суть. Еще более ошибочно называть его законом рабов-мужчин. Это закон о заложнике за долг. Он касается только того, кто назначен *манципием*. Другой человек не рассматривается. А такой человек вообще не является рабом. Таким образом, здесь нет никакой информации об обращении с рабами в Израиле. Все прекрасные разговоры о гуманном характере Моисеева закона могут быть применимы в другом месте, но не здесь. Закон просто настаивает на освобождении должника, удерживаемого для отработки долга, по истечении определенного срока.

Дальнейшие детали дела в Книге Завета - это рассмотрение особых случаев: (i) если должник - одинокий мужчина, когда он вступает в отработку, (ii) или в сопровождении жены (и семьи?), (iii) если кредитор предоставил ему жену на время отработки, (iv) если он предпочитает рабство в домашней свободе нищенской свободе. На этих основаниях мы можем отметить следующее.

(i) То, что он должен идти один, если пришел один, лишь усиливает контраст. Здесь не предполагается ограничение свободы держателя, но ограничение притязаний должника. Если держатель находит ему жену и детей, он не может претендовать на то, чтобы взять их с собой, вот и все.

(ii) Если его жена сопровождает его, она имеет те же права на освобождение, что и он. Его семья не названа, но, несомненно, находилась в том же положении. В данном случае речь идет о том, что этот вид рабства не лишает никого свободы.

(iii) Очевидно, что владелец может дать ему в жены рабыню. Если бы он был полностью свободен, дети от такого брака были бы в его собственном распоряжении. Теперь же они являются собственностью владельца. Будучи одиноким человеком, вынужденным отрабатывать свой долг, он, вероятно, не был волен выбирать себе жену. Его дети были своего рода прибылью для держателя, как если бы он был волом.

(iv) Случай, когда человек решает остаться, поучителен со многих точек зрения: ведь еврей мог стать рабом навечно. В этом случае не было никакого унижения, если не признавалось никаких степеней, и не было никаких религиозных ограничений. Это даже не исключало богатства. Прокалывание уха шилом было важным способом пригвоздить послушания, органом и символом которого было ухо, к определенному дому.

До сих пор в нашем сравнении Кодекса и Книги Завета мы довольствовались тем, что показывали сходства и контрасты. Но не обошлось и без случаев, когда некоторые не преминули заметить преднамеренные сознательные изменения. Одна из самых удивительных вещей в Книге Завета, если она вообще к ней относится, - это запрет "благоволить к бедному", Исх. xxiii. 3. Это указание должно быть адресовано лицам, занимающим должность судей. Иногда утверждается, что в Книге Завета нет никаких следов судей. Как бы то ни было, указания должны быть адресованы тем, кто решал дела, - судьям под каким-то другим именем.

Почему же бедняк не был благодетельствован? Мы не должны удивляться тому, что судьям было велено не благоволить к богатому человеку. На Востоке это никогда не было лишним. Но Кодекс благоволит *мушкету*. Мы видели, что несколько переводчиков называли его "бедным человеком" после того, как от перевода "благородный" отказались. Отчасти это объясняется тем, что древнееврейское *meskîn* всегда означало "бедный человек". Возможно, в оригинальном тексте Исх. xxiii. 3 было *meskîn*. Тогда поздний редактор, который, судя по всему, знал Кодекс, мог пожелать вычеркнуть это слово. Кодекс действительно благоприятствовал *мушкету* в том смысле, что он мог совершать проступки с меньшими затратами, чем его начальники. Кроме того, его приношения в Храме могли быть меньше. Именно так Левит относится к беднякам, и это еще раз говорит о том, что под словом "бедняк" еврейский законодатель подразумевал то же самое, что и вавилонский *mushkênu*. Если это странное замечание в Исх. xxiii. 3 было действительно старым, остается только удивляться, что закон Левит так благосклонен к "беднякам". Но Исх. xxiii. 3 вполне мог быть принят позже, чтобы отменить эту вавилонскую тенденцию. Исход xxx. 15 прямо запрещает богатым платить больше, а бедным - меньше. Во всех случаях используется одно и то же слово "бедный". Ставил ли раннееврейский закон целью отменить правило Кодекса, согласно которому "бедняки", или, скорее, "плебеи", должны платить меньше? Можно предположить, что ханаanei были *mushkênu* в Израиле. Очевидно, что таковыми были и "кочевники". Но Хаммурапи не имел в виду ни богатство, ни бедность, когда отдавал предпочтение *мушкету*. К периоду Телль-эль-Амарны это название утратило свое точное значение и стало более пренебрежительным даже в Вавилонии. Позже в Израиле им стали называть нищих. Неужели древнееврейский законодатель уловил это слово, когда оно передавало только значение "бедный", и использовал свой собственный термин, чтобы избежать двусмысленности?

Идея о том, что Бог является высшим источником наказания, характерна для Книги Завета, начиная с Исх. xxi. 6; xxii. 8, 9, где преступник приводится "к судьям". В настоящее время эти слова чаще всего переводятся как "перед Богом", поскольку нет никакой видимой причины, по которой слово, обычно обозначающее "Бог", должно быть переведено как "судьи", за исключением позднейшего мнения, что именно таково было значение этой фразы. Это мнение верно в той мере, в какой аналогия с Вавилонией заставляет нас предположить, что в каждом процессе перед судьями стороны и свидетели приводились к присяге перед Богом. Это прямое обращение к Богу как к всевидящему Судье людей полностью соответствует вавилонской практике, о которой свидетельствует Кодекс Хаммурапи. Совесть преступника и страх перед Божьей местью за лжесвидетельство были в старые времена очень сильными мотивами.

Часто говорят, что еврейский закон теократический. Так оно и есть, если рассматривать его в целом и в том смысле, о котором говорилось в последнем абзаце. Но не таково отношение к судам, содержащимся в Книге Завета. Во всяком случае, они не более теократичны, чем Кодекс Хаммурапи, который необычайно свободен от религиозных мотивов. Типом

теократического кодекса являются Законы Ману, гораздо более примитивный тип, чем Законы Моисея. В некоторых отношениях Кодекс Хаммурапи является практически гражданским кодексом, и поэтому опережает Законы Моисея. Но не следует считать критерием возраста то, что Моисеев закон является теократическим, и не давить на него как на признак первобытного права. Ведь он теократичен в основном в особом смысле. Гражданский закон Израиля дошел до нас в массе религиозного закона, предваряемый повествованием о его создании, служащим для связи с его божественным автором. Часть этой структуры имеет сильное формальное сходство с Кодексом Хаммурапи. На это обратил внимание С. А. Кук, который, однако, не считает это признаком зависимости.

Тем не менее, мы должны, так или иначе, придать этому сходству определенный вес. Либо эта обстановка оригинальна, либо нет. Если она по сути принадлежит Книге Завета, то это теократия примерно в той же степени, что и Кодекс Хаммурапи, и к списку аргументов в пользу зависимости добавляется еще одно поразительное сходство. Если она не оригинальна, то Книга Завета, в отличие от остального древнееврейского законодательства, изначально была чисто гражданской, если только не имела иной религиозной среды (авилонской или ханаанской?), а значит, еще больше похожа на свод Кодекса Хаммурапи.

У нас есть две картины, так сказать, с очень похожим искусством и очень похожими рамками. В одном случае мы знаем, что картина и ее рама современны. В случае с другой, которая, несомненно, более поздняя, и картина, и рама очень похожи на более древнюю. Если теперь более поздняя рама не соответствует своей картине, мы не можем использовать ее для вывода о том, что картины являются независимыми исследованиями одного и того же предмета. Она не дает никаких доказательств относительно своей картины. Если же более поздняя рама оригинальна и современна, то ее нельзя рассматривать как пример повторения искусства. Копийная рама - очень весомый аргумент в пользу того, чтобы считать более позднюю картину тоже копией. Теперь для многих критических аргументов очень важно, чтобы рама была оригинальной.

ЛЕКЦИЯ III

В первой и второй лекциях мы остановились на внешних особенностях двух сравниваемых сводов законов и отметили некоторые вещи, поразительно схожие между собой. Теперь нам предстоит рассмотреть различные теории, которые были предложены для их объяснения. Ход дискуссии показал, что высшие критики так же охотно, как и ортодоксальные иудейские или христианские писатели, отбиваются от часто повторяемых утверждений о зависимости.

Очевидно, что существует множество способов рассмотрения сходств и учета различий, и некоторые из них могут, а возможно, и будут долго оставаться таковыми, не пытаясь учесть более чем часть фактов. В конце концов, несомненно, будет принята та теория, которая учитывает все факты. Поспешный догматизм лишь навязывается легковверной публике и вызывает негодование тех, чьи суждения только и заслуживают внимания. Поэтому я сочту настоящим несчастьем, если что-либо из сказанного мною заставит кого-либо сделать вывод, основанный исключительно на моем мнении. Поэтому я сразу предупреждаю вас, что не высказывал и не собираюсь высказывать свое мнение. Я хочу лишь ознакомить вас с фактами и предложить вам составить собственное мнение.

Первое, с чем следует разобраться, - это общее сходство кодекса с Книгой Завета, которая считается нашим лучшим свидетельством первобытного древнееврейского закона. Было подсчитано, что из сорока пяти, а возможно, и пятидесяти пяти постановлений, сохранившихся в древнееврейском законе, тридцать пять имеют точки соприкосновения с Кодексом Хаммурапи, а половина и вовсе параллельны. Конечно, есть и заметные различия, которые необходимо учитывать. Еврейский закон, по-видимому, был создан для небольшого народа, среди которого человеческая жизнь была ценной, а имущество - скудным. Вавилонский закон защищает имущество с гораздо более суровым наказанием и почти не заботится о жизни преступника. Это подходит для народа с торговыми инстинктами и богатого многолюдного государства. В нем признаются уровни богатства и положения. Кража вола в еврейском законе наказывается пятикратным восстановлением, в вавилонском - тридцатикратным, а в случае с плебеем - десятикратным. Мы можем оценить разницу, сказав, что в пустыне пять волов были почти всем, что было у человека, и его семье, вероятно, пришлось бы помогать ему платить, поэтому наказание было эффективным ограничением; в то время как в Вавилонии тридцать волов были для многих мужчин не дорожкой, и даже простолудин был вдвое богаче израильтянина. Однако более вероятно, что наказания рассчитывались вовсе не на основе оценки того, что они значили для преступника, а на основе искусственной системы ценности чисел. Например, в Израиле пять могло считаться идеально полным числом. Профессор Д. Х. Мюллер весьма изобретательно проработал возможные значения чисел.

Настаивать на превосходстве гуманности того или иного кодекса не слишком выгодно. Беспристрастные судьи, знакомые с древними кодексами, поймут, что баланс между правами личности и государства всегда очень трудно выдержать. Суровые наказания могут быть обусловлены стремлением любой ценой пресечь преступление. Стремление избавить преступника от результатов его преступления не стоит ожидать ни от одного из ранних законодателей. Только если его жизнь стоила государству больше, чем ущерб, который он мог причинить, преступник мог надеяться на помилование. Как говорил Хаммурапи, царь мог пожелать спасти жизнь своего слуги.

Пункты близкого согласия многочисленны. Можно отметить очень схожее отношение к колдовству, закон о залоге, наказание за похищение, нанесение вреда беременной женщине, правила в отношении пастухов и многое другое. Они приведены во многих книгах, а также в книге профессора С. Р. Драйвера *"Бытие" в Кембриджской Библии для школ*.

На основании такого взгляда на общее сходство многие высказывают мнение, что древнееврейские законы являются более или менее переработанной адаптацией вавилонских законов, возможно, уже измененных в Ханаане в соответствии с предрассудками захватчиков, пока они меняли свой образ жизни и становились оседлым народом. Но другим такое представление кажется недостаточно ярким. Некоторые испытывают определенный восторг, когда высказывают взгляды, рассчитанные на то, чтобы кого-то шокировать. Более грубое мнение о том, что древнееврейский законодатель, назовем его Моисеем или каким-нибудь другим более критическим перифразом, сидел с клинописной копией Кодекса перед собой и переписывал вавилонские законы с некоторыми адаптациями, возможно, было высказано с каким-то таким благожелательным желанием, но оно было слишком грубым, чтобы кого-то беспокоить. Его едва ли стоит записывать. Различия между кодексами слишком существенны, чтобы мы могли принять его. Если он сделал копию, то это была очень плохая копия. Необходимо также сделать некоторую поправку на разницу в возрасте. Такой промежуток времени, как от пятисот до тысячи лет, должен был ознаменоваться большими переменами в Вавилонии или Ханаане. Приход

израильтян должен был привести новые силы в жизнь Палестины. Здесь мы должны тщательно взвесить наши доказательства, которые в целом указывают на то, что вклад израильтян был более примитивным по типу, и в некоторой степени это возвращение к ранним условиям, которые существовали до времени Хаммурапи в Вавилонии. Какими бы дорогими ни были эти изменения для позднего еврейского сознания, их нельзя назвать улучшениями.

Но если просто рассмотреть такие общие черты сходства, наряду с такими заметными различиями, то можно легко увидеть, что для объяснения сходства достаточно теории общего происхождения, в то время как для объяснения различий можно выдвинуть множество подчиненных теорий. Между теориями этих различий невозможно определиться до тех пор, пока мы не узнаем более точные обстоятельства жизни израильтян во время или вскоре после завоевания ими Ханаана. Например, мы можем считать, что завоевание растянулось на долгий период и допускало множество грабаций господства в разных частях. Маловероятно, что в какую-то одну эпоху или в каком-то одном месте были начисто вычищены старые жители и их обычаи. Возможно, нам придется продлить этот период завоевания до конца времен Судей. Параллели не обходятся без истории Вавилонии. Так называемые амориты жили в этой стране несколько столетий до правления Хаммурапи, и даже до того, как они, судя по всему, основали династию.

Любимая теория сходства заключается в том, что оно обусловлено общим семитским происхождением. Давайте рассмотрим эту теорию подробнее. В ее поддержку мы должны показать, что общие черты имеют семитский тип. Это сложнее, чем принято считать. Когда практически единственными кочевниками, чьи обычаи были хорошо известны теологам, были арабы и, как обычно предполагалось, израильтяне, многие черты были признаны семитскими, которые теперь признаются скорее как обусловленные особенностями кочевой жизни. Признание вавилонян в качестве типа оседлых семитов привело к тому, что другие черты были признаны также семитскими, а некоторые вещи, до сих пор известные только среди семитов, были признаны общим достоянием многих неродственных народов. Постепенно и, вероятно, неосознанно "общее семитское происхождение" стало простым эвфемизмом для "вавилонского". Ибо в какой части семитского мира мы можем искать настолько развитую цивилизацию, чтобы она была общей и для вавилонского, и для израильского права? Она должна быть, по крайней мере, столь же развитой, как и те, что характерны для этих законов, и при этом не предполагать такого состояния общества, которое не может быть характерно для семитского народа. Было бы интересно, если бы мы смогли найти где-нибудь четкий набросок того, какое мыслимое состояние общества подразумевает общее семитское происхождение. Тогда можно будет утверждать, что такого общества никогда не существовало. В настоящее время мы можем лишь сказать, что не знаем, где его искать. На самом деле это всего лишь удобный термин, как и эволюция, чтобы скрыть наше незнание истории.

Если бы можно было показать, что именно те черты, которые являются общими для кодекса Хаммурапи и израильского кодекса и, следовательно, предположительно существовали при общем семитском происхождении, не похожи ни на что в шумерских или досемитских законах Вавилонии, тогда факт общего семитского происхождения пришлось бы признать, не будучи в состоянии определить его местонахождение. В Вавилонии преобладание семитов, по крайней мере на севере, можно датировать, возможно, за тысячу лет до Хаммурапи, при Саргоне Аккадском. Но хотя мы знаем о шумерских семейных законах и имеем упоминания о правовых реформах при шумерских царях Вавилонии даже в

досаргоновские времена, мы еще не располагаем достаточным материалом тех ранних времен, чтобы точно знать, насколько Кодекс Хаммурапи был действительно развитием более древнего шумерского права. Медленно, но верно мы узнаем, что точно такие же правовые формы использовались задолго до Хаммурапи среди шумеров на юге.

Юридические документы эпохи Хаммурапи полны старых шумерских слов и фраз, которые используются так же, как собачья латынь или нормандский французский в наших документах ранних английских времен. Мы не могли бы утверждать, что общее использование тевтонских переводов терминов римского права в Англии и Германии, если бы таковые существовали, является доказательством общего тевтонского происхождения законов. Но Кодекс Хаммурапи полон семитских переводов шумерских терминов. Это было бы совершенно фатально для теории общего семитского происхождения, если бы не тот факт, что шумеры были завоеваны Саргоном задолго до этого, и мы пока не можем четко разделить то, что могло принадлежать его семитским последователям, от того, что могло быть навязано им подвластными шумерами. Завоевание Вавилонии Эламом, возможно, повлияло на ее законы больше, чем мы думаем. Варварские эламские наказания сохранялись в Вавилонии, Месопотамии и даже в Израиле две тысячи лет или даже больше. Но вряд ли с этим можно поспорить. Ранняя история вавилонского права еще очень туманна, и мы можем лишь высказывать более или менее убедительные предположения.

Семитское происхождение, похоже, страдает от недостатка убедительности. Приходится уважать его за ту привязанность, которую проявляют к нему некоторые уважаемые ученые. Возникает вопрос, был ли Ной семитом, как и его старший сын, и действительно ли эти законы восходят к Шему. Элам претендовал на роль семитского государства, а раннее семитское царство в Эламе, похоже, долгое время было доминирующим. Был ли Элам настоящей общей семитской родиной как аморитов, так и израильтян? Недалеко от границы Элама находился район, где когда-то правил Кудур-Мабук, отец Рем-Сина, и который был известен как земля амореев. Отсюда, возможно, произошла первая династия Вавилона. Были ли предки Авраама в Уре Халдейском когда-то аморитами или более ранними эламитами, мы пока не можем решить. Но ученые люди не проявляют особого терпения ко всем этим домыслам, ведь у них есть другой способ решения проблемы.

Вполне вероятно, что некоторые черты, которые объединяют кодекс Хаммурапи с раннееврейским законодательством, лишь слегка изменены по сравнению с еще более ранними кодексами, относящимися ко времени более раннего шумерского господства в Вавилонии. Поэтому мы должны помнить, что общее семитское происхождение может быть лишь шагом к отсылке обоих к раннему вавилонскому происхождению. В настоящее время мы вряд ли найдем свидетельства ранних семитских обычаев где-либо так рано, на несколько тысяч лет, как в Вавилонии; и хотя мы вполне обоснованно предполагаем, что арабские обычаи могут быть еще более древними, поскольку они, безусловно, более примитивны, мы никогда не сможем датировать их с уверенностью, за исключением тех случаев, когда мы можем показать, что они возникли чисто и просто в силу местных обстоятельств. Тогда мы можем утверждать, что они, должно быть, всегда были обычаем в Аравии, и рассматривать их как свидетельство раннего семитского права. С этой стороны работа мистера С. А. Кука неоценима.

Но у эволюциониста или научного человека есть гораздо более простое решение. Он провел сравнение законов среди таких иноземных народов, которые совершенно не связаны с семитами или шумерами. Выясняется, что все люди повсюду находят практически одинаковое решение одной и той же социальной проблемы. Можно сказать, что сходство между Кодексом Хаммурапи и древнееврейскими законами объясняется естественными

велениями человеческого опыта. Если мы рассмотрим один за другим законы, общие для двух систем, то сможем объяснить почти все сходства таким образом. Профессор Д. Х. Мюллер показал, что между Кодексом Хаммурапи и Двенадцатью таблицами римского права существуют весьма примечательные сходства. Профессор Кон из Цюриха указал на сильное сходство с законами вестготов. С другой стороны, доктор Х. Гримме указал на очень близкие соответствия между Моисеевыми законами и древним семитским законом Богоса, который восходит к временам до прихода амхара в Абиссинию. Есть некоторые сходства даже с древнеиндийскими законами Ману, и даже законы ацтеков были сопоставлены. Мы не могли бы ожидать большого одобрения, если бы утверждали об общем происхождении этих широко разбросанных законов и их происхождении от Кодекса Хаммурапи.

Научная точка зрения заключается в том, что общие законы обусловлены общим человеческим опытом, который везде одинаков. Это тесно связано с доктриной эволюции применительно к человеческим институтам. Если бы мы только могли предположить, что народы развивались каждый отдельно и независимо, без взаимного общения, этого было бы достаточно. Но за много веков до появления рассматриваемых нами институтов и Вавилония, и Палестина были местом встречи многих народов. Мы не можем определить каким-либо *априорным* методом, какая раса ввела тот или иной обычай. Все, что мы знаем, - это то, что те или иные усовершенствования часто с готовностью перенимаются людьми у тех, с кем они вступают в контакт, даже если они не были навязаны им завоеванием. Но мы также знаем, что даже превосходная полезность или удобство не всегда достаточны для сохранения обычая. Теперь мы знаем, что без особых видимых причин может исчезнуть даже самое необходимое ремесло. На самом деле это общечеловеческое происхождение распространенных обычаев очень полезно, как и теория эволюции, для объяснения наблюдаемых результатов, когда мы не знаем, что им предшествовало, и можем только догадываться о предыдущей истории. Тогда можно, не опасаясь противоречий, утверждать в качестве предшественников то, что мы считаем наиболее вероятным, что привело к их появлению. Но эти простые объяснения не освобождают нас от тщательного исследования в тех случаях, когда можно работать с историей. Эволюция человеческих институтов, если это правомерно использовать, имеет множество откатов и реакций, и мы вполне можем в любой момент сравнить прогресс в одной истории с реакцией в другой.

Но хотя к эволюционной теории человеческих институтов можно обращаться для удовлетворения нашего любопытства, когда история не может дать ответа, часто можно наблюдать вещи, которые она плохо объясняет, и тогда обращение к ней является обратной стороной научного подхода. Иллюстрация, взятая из области искусства, может помочь нам прояснить этот вопрос. Можно предположить, что все люди повсеместно будут прибегать к обжигу глиняных сосудов, пока не получат грубую форму керамики, а затем в той или иной степени разовьют гончарное искусство. Мы можем назвать это эволюцией. Не только изготовление горшков и сковородок можно обнаружить во всех частях земного шара, но и поразительное сходство между гончарными изделиями из районов, настолько отдаленных, что мы не можем поверить, что между ними когда-либо существовала связь. Здесь независимая эволюция привела к одинаковым результатам в не связанных между собой районах. Если бы это было все, современная наука о керамике была бы невозможна. Мы не можем выделить ни времени, ни места, чтобы даже набросать здесь основные результаты интенсивного сравнительного изучения керамики, которое стало таким мощным оружием в руках современного археолога. Не только возраст слоя, в котором она была найдена, но даже национальность изготовителя часто могут быть утверждены вне разумных сомнений. Каждый, должно быть, знаком с такими заявлениями, как то, что микенская керамика была найдена на том или ином участке, недавно исследованном в Греции, Малой Азии или

Палестине. Нас заставляют предположить, что в ней есть нечто характерное, что безошибочно определяет ее происхождение и возраст. Это не та особенность, которая позволяет удовлетворить потребность, которую нельзя удовлетворить никаким другим способом, так что все народы повсюду должны были производить микенскую керамику, как только они достигли убедительной стадии цивилизации, которая требовала ее. Это какая-то несущественная особенность, которая отличает ее от всех других, кроме намеренного подражания ей. Это должно быть что-то, что апеллирует к вкусу, который мог возникнуть только после появления самой вещи. Восхищение микенской керамикой привело бы к спросу на нее, а это могло бы привести к ее имитации, но никакое мыслимое стечение обстоятельств не могло бы привести к тому, чтобы люди добились этого самостоятельно. Если с этим согласиться, то всей науке, построенной на современном изучении керамики, приходит конец. Наличие такой керамики в Палестине доказывает не то, что микенский гончар когда-либо посещал эту страну, а то, что его изделия были привезены туда, ценились и пользовались спросом. Кроме того, керамика появилась в довольно определенные временные рамки.

Именно такого рода несущественные, по большей части бесполезные, но одобряемые характеристики, свидетельствующие о сознательном подражании, перенимании или адаптации, доказывают влияние, задолженность или копирование. В данном случае, при отсутствии всех документальных свидетельств, по частоте встречаемости, по приспособленности к местным условиям или другой местной уместности мы также фиксируем местность происхождения. Выводы такого рода принимаются как правомерные в большинстве современных исследований доисторических времен.

Так, если бы мы смогли зацепиться за такой пункт в Кодексе Хаммурапи, который выглядит настолько искусственным или произвольным, настолько чисто местным по своему характеру, что мы не можем представить его независимо возникшим в другом месте, мы могли бы использовать его в качестве тестового случая, чтобы решить, можно ли считать, что огромное количество общего в этом Кодексе, а также в Законах Моисея обусловлено общим семитским происхождением или общим человеческим гением, столкнувшимся с аналогичными потребностями. Вопрос об относительном возрасте сравниваемых кодексов не стоит; мы точно знаем, какой из них старше и оригинальнее.

Давайте рассмотрим случай, который, как и потребность в гончарном деле, мог возникнуть в любом месте, когда люди достигли одной и той же стадии цивилизации. Один человек одолжил другому деньги или их эквивалент в товарах. Должник, как это обычно бывает среди людей, оказывается не в состоянии вернуть заем, поскольку он израсходовал товар и не смог приобрести то, что могло бы его заменить. Его труд, вероятно, имеет определенную ценность; он должен стоить больше, чем его содержание; прибавочная стоимость, если он сможет найти работу и зарплату, со временем позволит ему вернуть долг. Сейчас в его местности работы может быть мало, зарплата низкая, но в любом случае он может предложить работать на своего кредитора. Обычай делать такое предложение, которое мало чем отличается от работы за зарплату, за исключением того, что зарплата уже выплачена, может возникнуть практически везде. Вероятно, среди цивилизованных народов он является универсальным. Кредитор вскоре может рассчитывать на то, что он имеет право требовать от своего должника труд для погашения займа. Вероятно, он рассчитывает на это как на залог, когда дает в долг, и, если он благоразумен, дает в долг не больше, чем может разумно ожидать, что ему вернут таким образом.

Так далеко зашел обычный человеческий опыт и его предписания. Как ответственный человек и глава семьи, должник, по крайней мере у семитов, имел власть над трудом других членов своей семьи. Возможно, есть народы, где такой власти не существует, и если это так, то власть можно назвать семитской чертой. Но и в Кодексе Хаммурапи, и в Книге Завета у нас есть основания предполагать, что должник мог предложить не только свой труд, но и труд своей жены, часто лучшей работницы из двух, или сына или дочери, или раба, а также или вместо своего собственного. То, насколько далеко простирается его власть над членами его собственного дома, может быть, по нашему желанию, поставлено в зависимость от семитского обычая, если мы сможем показать, что эта степень власти является общей для всех семитов, во всяком случае, в ранние времена, и не разделяется с несемитскими народами. Параллели в римском праве показывают, что оно не оставалось исключительно семитским, если только не считать, что Двенадцать таблиц находились под таким влиянием восточной цивилизации, что в конечном итоге эта особенность была заимствована из семитского источника. Вероятно, она была и шумерской, но и там мы, возможно, можем извлечь ее из раннего семитского источника. Во всяком случае, мы находим ее общей для Вавилонии и Израиля, независимо от того, взяли ли они ее из общего источника или получили независимо друг от друга.

Как долго должник или его заложник должен служить кредитору, чтобы выплатить долг? В случае с рабом, которого на практике часто брали в качестве антихрестического залога за кредит, предполагая, что его труд будет платить проценты по кредиту без ущерба для капитала, кредитор вполне может сказать, что он имеет право держать его всегда. Теоретически это было верно, если заем был связан со стоимостью раба. Практически это означало бы принятие раба в качестве платы за кредит. Стоимость раба часто не превышала расходов на его содержание, кормление, одежду и жилье. Более того, он даже приносил беспокойство после того, как становился взрослым. Обычно хозяин поступал мудро, предоставляя ему в жены рабыню и таким образом создавая семью рабов, которых после достижения ими совершеннолетия можно было выгодно продать. Но даже это было спекуляцией, а в лучшем случае - не очень прибыльным делом. Кредитор, принявший раба-должника в качестве заложника за долг, обычно использовал возможность продажи, чтобы передать его. У рабыни-девушки было другое применение, кроме работы, и она обычно была более продаваема. Поэтому ее с большей вероятностью могли принять и предложить в качестве заложницы.

Кодекс Хаммурапи здесь вступает в действие с замечательным набором ограничений свободы действий должника и кредитора. Должник не может жаловаться, если кредитор продает раба, отданного ему в заложники. Но если это рабыня, которая родила должнику детей, ее нельзя продавать. Она может быть заложена или отдана в счет погашения долга, но не отчуждена кредитором (§ 118).

Если должник передал жену, сына или дочь в качестве заложника, они должны рассматриваться как свободные люди. Они не должны терять свободу навсегда. Кодекс предписывает освободить их по истечении трех лет службы. Это примечательное вмешательство в вышеупомянутую власть человека над своей семьей (§ 116), семитской или нет. В подобных случаях не принимается во внимание сумма долга. Это произвольное вмешательство законодателя в коммерческие принципы или эгоистический инстинкт в пользу слабого против сильного. Очевидно, что это нововведение, поскольку, хотя ранее короли объявляли амнистию от долгов по особым случаям, это была более примитивная мера жалости и щедрого использования чужих денег, что было несправедливо по отношению к мягкосердечному заимодавцу. Это был смелый, рассчитанный шаг в

направлении гуманного регулирования. Он таил в себе опасность злоупотреблений, и если бы Хаммурапи остановился на этом, он мог бы принести больше вреда, чем пользы. Ведь он оставил бы возможность жестокосердному кредитору попытаться потребовать от своего временного раба больше работы, максимум фартинг. Поэтому он объявил, что если заложник за долг умирает от ударов или нужды в доме кредитора, то кредитор должен понести такое же семейное горе, какое он навлек на должника своей жестокостью. Это правило могло заставить семью кредитора умерить свои требования, либо потерять среднюю цену раба, которого он погубил жестоким обращением, и, что кредитор почувствовал бы наиболее остро, потерять все дальнейшие претензии к должнику.

Такими правилами Хаммурапи установил весьма эффективное ограничение для двух ярко выраженных восточных пороков. Люди любят играть в азартные игры, беря займы для получения текущих удовольствий под залог некоего условного будущего богатства. Они с ликующей безответственностью закладывают урожай, землю, дома, семьи. Другие же скупы и готовы дать займы под приличный залог или даже под самую умозрительную будущую прибыль. Амориты и вавилоняне Хаммурапи были отнюдь не выше этих злоупотреблений. Он запретил спекуляцию урожаем и т. д. и своими постановлениями по этим вопросам очень жестко ограничил долг. Возможности должника по займам были значительно сужены. Благоразумный заимодавец сдерживал себя тем, что, если должник не заплатит, он никогда не сможет взыскать с должника, его жены, сына или дочери более трех лет среднего труда. Он догадывался, сколько стоят эти активы. Таким образом, законодатель пресекал корень многих бед, которые его предшественники пытались исправить своей поспешной амнистией.

Не стоит забывать, что в Вавилонии добропорядочный, благочестивый и бедный человек обычно мог взять беспроцентный кредит в местном храме, а по Кодексу сельскохозяйственные кредиты не могли быть выданы в случае неурожая. Таким образом, мы видим, что большинство долгов, которые Хаммурапи так усложнил, должны были быть вызваны нерасторопностью, ленью или слабым использованием возможности брать в долг, которую предлагали богатые, ленивые и скупые ростовщики.

Еврейское законодательство по этому вопросу в точности аналогично, за исключением того, что срок составляет шесть лет. Будь то три или шесть лет, этот срок настолько произволен, что его невозможно объяснить никакими возможными причинами. Он в равной степени игнорирует сумму долга, ценность труда должника и святость договора. Если бы оба закона остановились на трехлетнем сроке, мы могли бы поломать голову, пытаясь найти причину, почему именно три года должны были прийтись по душе обоим законодателям. У нас возникло бы искушение подумать, что эти семиты придавали этому сроку некую святость, которая делала его подходящим для выбора. Во всяком случае, мы должны были задаться вопросом, что такого сделал ростовщик в Израиле, чтобы заслужить право получать за свои деньги в два раза больше работы, чем вавилонянин. Кто-то мог бы даже поддаться искушению увидеть ранние свидетельства склонности евреев к бизнесу. Другие, несомненно, начали бы играть с важностью семерки ценностей для еврейского ума. Тогда можно было бы начать видеть влияние П., как в первой главе Бытия. К сожалению, вавилоняне эпохи Хаммурапи относились к семи с таким же почтением, как и к трем, а возможно, и к обоим, как израильтяне в Книге Завета.

Но это плохой комплимент законодателю любой эпохи - полагать, что священные числа повлияли на характер его законов. Несомненно, юбилейное освобождение было экономическим прогрессом по сравнению со спорадической амнистией, но делать жребий должника вдвое тяжелее, а залог ростовщика - вдвое больше, тем более что нет оснований

полагать, что в Израиле храм был банком бедняка, и все это ради семи - несправедливое обвинение против Моисея или любого законодателя, если только оно не абсолютно точно. Переход от трех к шести нелегко объяснить с точки зрения научной социологии.

Но одно из еврейских Писаний все же пытается объяснить это изменение и, очевидно, рассматривает его как изменение, подлежащее объяснению. Автор Второзакония утверждает, что кредитор не должен считать тяжким то, что он должен отпустить своего должника по истечении шести лет, так как тот отработал двойной срок. Мы можем заметить, что в нынешнем тексте говорится о "двойном найме наемника". Это совершенно неуместно. Ценность раба для владельца была, конечно, меньше, а не больше, чем ценность наемника, ведь его содержание нужно было вычестить, а его труд вряд ли мог быть настолько ценным, как труд свободного человека. Прибыль наемника - это превышение стоимости его работы над тем, что за нее заплатили. Наемный работник, несомненно, не был просто половиной стоимости его собственного труда или труда раба. Действительно, нелегко понять, какое отношение к вопросу имеет двойная стоимость наемного труда. Писатель был прав, когда говорил, что срок в шесть лет был удвоен, и не может быть сомнений, что он был удвоен на три года, а значит, удвоен на срок, установленный Хаммурапи за пятьсот или более лет до этого. Кредитор, по-видимому, не хотел отпускать должника вообще, во всяком случае, пока тот не отработает весь свой долг. Автор явно знал, что кредитор уже получил вдвое больше, чем мог бы ожидать при других обстоятельствах, и полагал, что тот признает этот факт. Это было вдвое больше вавилонского пособия.

Может ли это непродуманное совпадение быть случайным? Может ли семитский обычай или человеческий опыт объяснить значение удвоения, на которое указывают таким образом?

Если по ханаанским обычаям до Исхода срок службы в таких случаях составлял три года, как и в кодексе Хаммурапи, то, конечно, это было связано с вавилонским законом, если только, как утверждают некоторые, аморейская династия, к которой принадлежал Хаммурапи, действительно была родом из Ханаана, и в этом случае Хаммурапи навязал ханаанские законы Вавилонии. В любом случае, это не было обязательным условием; это нигде не могло быть результатом особых обстоятельств, которые могли бы повториться. Это не был закон кредитора, поскольку он явно хотел свободы держать должника в заложниках до тех пор, пока не удовлетворит свои собственные желания; это не был закон должника, поскольку он, несомненно, предпочел бы трехлетний срок. Это была уступка кредитору, чтобы удовлетворить желания этого жестокосердного человека.

И дело не в большом количестве общего в двух законодательствах о заложнике за долг, а в замаскированной, но несомненной адаптации, которая представляется столь значимой.

Теперь рассмотрим другой, несколько отличный случай. Смерть через сожжение - ужасное наказание, и это признавали поздние иудейские юристы, которые придумали юридическую фикцию, чтобы отказаться от буквального применения этого наказания даже к скандальным преступникам, для которых оно было предназначено. Хаммурапи приказывает это дважды. Было бы очень трудно объяснить обычным семитским обычаем или эволюционными методами, почему она наносилась, если вообще наносилась, то только дважды. Однако в законах Моисея она также применяется дважды. Если они возникли независимо друг от друга, то что вообще с какой-либо разумной точки зрения может требовать его применения - но, если это так, то почему дважды и только дважды? И притом в столь схожих законах?

Итак, в обоих законах кровосмешение матери и сына - это один случай. Чудовищность этого преступления может быть достаточна для оправдания страшного наказания. Хаммурапи (§§ 157-8) четко различает кровосмешение с родной матерью и с мачехой. Левит (xx. 14; xxi. 9)

делает любопытное уточнение; включать ли в него другие случаи или нет, не совсем ясно. Но очевидно, что за это великое преступление полагалось одно и то же уникальное наказание.

Второй случай Хаммурапи - это случай, когда воительница, или весталка, покинула свою обитель, чтобы открыть винную лавку или зайти в нее за крепким напитком. На первый взгляд это можно расценить как протест против распутства исключительно весталки. Но женщины действительно держали винные лавки, и их поведение в них регулируется Кодексом. Мы можем вспомнить случай с Рахав в книге Иисуса Навина ii. 1. Второй случай в древнееврейском законодательстве - Лев. xxi. 9: непорочная дочь священника должна быть сожжена на огне. Почему сюда не входят другие женщины из семьи священника? Следует ли понимать дочь священника, как и *mârat amêlim* в Кодексе, как женщину из семьи священника? Или это просто жрица? Конечно, это всего лишь перифраз, возможно, когда-то ставшее устаревшим словосочетание, обозначающее женщину с обетами, например дочь Иефты. На первый взгляд, между двумя вторыми случаями нет особого сходства. Но этот, очевидно, озадачил еврейских комментаторов, которые, вероятно, традиционно знали истинный смысл. Сначала Иосиф объясняет преступление не как простое распутство, а как "открытие таверны". Думал ли он о трактирщице Рахаб, которая также была блудницей? Или он догадывался, что речь идет о том же преступлении, что и Хаммурапи? Ассоциация таверны с безнравственностью была близка ветхозаветным представлениям. Возможно, Хаммурапи тоже имел это в виду, ведь безбрачие было бы особенно отвратительно в девственнице. Наверняка дочь священника тоже была его приверженкой. Раввины Талмуда, очевидно, заподозрили в этом тексте нечто завуалированное, потому что они делают к нему комментарий, который действительно удивителен, если воспринимать текст буквально. Они спрашивают: "Разве к жрице или дочери жреца нельзя относиться лучше, чем к трактирщику? Они тоже знали, что в некоторых случаях трактирщика следовало сжечь. Мы спрашиваем: почему и где, если она не была клятвопреступницей и не входила в кодекс Хаммурапи? Не стоит полагать, что Иосиф или они сами читали или слышали о кодексе Хаммурапи, а если бы и слышали, то отнеслись бы к нему не иначе как с отвращением. Тем более наводит на мысль, что эти ученые люди должны были считать этот стих означающим именно то, что означал этот кодекс.

Эти моменты напоминают бессмысленные, но явно египетские символы, часто используемые в декоративных целях на печатях, которые встречаются на сирийских или хеттских печатях, свидетельствуют о влиянии Нила и никогда не оспариваются как результат копирования, хотя больше не понимаются и используются исключительно в декоративных целях.

Некоторые ученые склонны придавать еще большее значение единичным сходствам в литературной форме, и прежде всего расположению Кодекса и Книги Завета группами по пять или десять экземпляров.

В связи с этим можно вспомнить, что, по словам автора Деяний апостолов, Моисей был традиционно сведущ во всех знаниях египтян. Если принять это утверждение буквально, то из табличек Телль-эль-Амарны мы теперь знаем, что эта ученость включала в себя знание клинописи, по крайней мере, у некоторых египетских писцов до Исхода. Филон говорит нам, что Моисей также был сведущ в знаниях ассирийцев, которые были корреспондентами Египта в тот же период, вавилонян, которые писали тем же царям в то же время, и халдеев, которые тогда были известны как независимое царство в южных приморских землях Вавилонии. Эти и подобные им предания обычно отвергаются критиками как бессмысленные попытки укрепить репутацию Моисея как человека мудрого и знающего, в том числе и среди мудрейших народов древности. Но если учесть то, что мы уже видели,

может быть, была другая причина для этих утверждений? Разве эти ученые мужи, которые сами знали многое из того, что знали, не признали в Книгах Моисея множество поразительных параллелей с мудростью Вавилонии? Не является ли единственным приемлемым способом объяснить эти параллели смелое утверждение, что Моисей действительно знал эти вещи, но так, что, ведомый Богом, он использовал их в той мере, в какой они соответствовали Божественному откровению; независимо, конечно, по своему усмотрению выбирая из них, но зависимо в той мере, в какой они уже выяснили с помощью человеческой мудрости или света природы, что было хорошим и достойным упоминания?

ПРИЛОЖЕНИЕ: ОБЗОР БИБЛИОГРАФИИ ЛИТЕРАТУРЫ, ОТНОСЯЩЕЙСЯ К КОДЕКСУ ХАММУРАПИ.

I. Предвосхищение вавилонского свода законов.

В 1890 году Ф. Э. Пейзер опубликовал в своей диссертации "*Iurisprudentiae Babylonicae quae supersunt*" (Cöthen, P. Schettler's Erben) ряд фрагментов вавилонских сводов законов и метко проиллюстрировал их соответствующими юридическими документами. В 1902 году Бр. Майсснер опубликовал фрагменты Кодекса Хаммурапи, сделанные для библиотеки Ашшурбанипала в Ниневии, хранящейся сейчас в Британском музее. Они появились в третьем томе *Beiträge zur Assyriologie* (Leipzig, Hinrichs, 1898) под названием *Altbabylonische Gesetze* (pp. 473-523), и были прокомментированы Фр. Делицшем в следующем томе (pp. 78-87) в статье под названием *Zur juristischen Litteratur Babyloniens* и рассматриваются как *Bruchstücke eines altbabylonischen bürgerlichen Gesetzbuchs*. Судя по ранним формам слов и старым вавилонским мерам, использованным в этих текстах, писатель назвал законы Кодексом Хаммурапи (1902). В своей лекции перед германским императором, которая вызвала такой ажиотаж в богословских кругах и такой всеобщий интерес в Германии, а затем и во всем мире, о. Делицш заявил, что Хаммурапи, после завоевания Элама и изгнания эламитов из Вавилонии, смог обнародовать великий *Gesetzessammlung*, который должен был объединить цивилизации объединенного царства и закрепить *bürgerliche Recht* во всех существенных пунктах. *Babel und Bibel* (Leipzig, Hinrichs, p. 25, 1902: delivered Jan. 13).

II. Фактический кодекс

впервые опубликован В. Шейлем в четвертом томе "*Mémoires de la Délégation en Perse*", pp. 11-162, с транскрипцией, переводом и некоторыми примечаниями (Париж, E. Leroux, 1902). Фрагменты второго примера стелы были также приведены В. Шейлем в десятом томе "*Меморий*", стр. 81-84 (1908).

Все последующие издания текста основаны на этом издании. Оригинал памятника находится сейчас в Лувре в Париже, а великолепный слепок с него - в Вавилонской комнате Британского музея, поэтому любой компетентный ученый может оценить исключительную точность работы В. Шейля. Транскрипция и перевод, естественно, были несколько улучшены в результате интенсивного изучения, которое посвятили им многие ученые, работавшие над текстом, особенно в результате сравнения с современными юридическими документами. Но высшей похвалы заслуживает гений, который так успешно справился с такой задачей, как редактирование совершенно нового текста, включающего столько новых слов и выражений и таких неожиданных тем.

Переиздания самого клинописного текста.

Опубликовав важную статью "*Хирография кодекса Хаммурапи*" в *American Journal of Semitic Languages and Literatures*, vol. xx, pp. 137-48 (Chicago University Press, 1904), Р. Ф. Харпер выпустил пересмотренное издание клинописного текста с транскрипцией, новым переводом, словарем, указателями и списком знаков под названием *The Code of Hammurabi* (Chicago University Press, 1904), которое является наиболее удобным пособием для английского читателя.

В 1909 году А. Унгнад опубликовал *Keilschrifttexte der Gesetze Hammurapis, Autographie der Stele sowie der altbabylonischen, assyrischen und neubabylonischen Fragmente* (Leipzig, Hinrichs).

Кодекс Хаммурапи. Textus primigenius, transcriptio, translatio, Latina, vocabularia, tabula comparationis inter leges Mosis et Hammurabi. Ad usum privatum auditorum" А. Деймеля (Рим, Vatican Press, 1910), имеет преимущество языка, специально приспособленного для точной передачи оборотов выражения, встречающихся в оригинале.

Есть несколько фрагментов копии, найденной в Ниппуре и хранящейся сейчас в Константинопольском музее, скопированной Сен-Лангдоном и отмеченной им и В. Шейлем в *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions* (Paris, A. Picard), 1912, p. 159, как *Tablette du Musée de Constantinople contenant les §§ 145-80 du Code de Hammourabi*; есть и другие, еще не опубликованные копии.

А. Побель в "*Музейном журнале Филадельфийского музея*", т. iv, № 2, 1913, с. 49-50, сообщает о еще одной копии кодекса из Ниппура, которая также содержит некоторые из недостающих законов. Прекрасное изображение этой таблички показывает ее нынешнее состояние.

III. Транскрипции и переводы.

Появилось много работ, в которых транскрипция и перевод В. Шейля были приняты за достаточные, отклоняясь от них только в тех случаях, когда автор уже обладал независимыми знаниями или работал над текстом с целью улучшения перевода.

Н. Винклер в ноябре 1902 г. выпустил *Die Gesetze Hammurabis, Königs von Babylon um 2250 v. Chr.* как часть 4 тома IV *Der alte Orient* (Leipzig, Hinrichs), полный перевод с ценным введением и краткими полезными примечаниями. За ним последовали второе и третье пересмотренные издания в марте и ноябре 1903 года, которые называли кодекс *Das älteste Gesetzbuch der Welt*. В 1904 году появилась более полная работа того же автора, *Die Gesetze Hammurabis, Umschrift und Übersetzung, dazu Einleitung, Wörter-, Eigennamen-Verzeichnis, die sogenannten sumerischen Familiengesetze und die Gesetztafel*, *Brit. Mus.*, 82-7-14, 988. Это был ценнейший труд, который широко использовался последующими авторами (Лейпциг, Хинрихс).

В 1903 году Д. Х. Мюллер прочитал лекции о кодексе, воплощенном в "*Vorläufige Mitteilungen über die Gesetze des Hammurabi*", опубликованном в "*Anzeiger der philosophisch-historischen Classe der K. K. Akademie der Wissenschaften zu Wien*", vol. xiv, и в "*X. Jahresbericht der israelitisch-theologischen Lehranstalt in Wien*", 1903, издал "*Die Gesetze Hammurabis und die mosaische Gesetzgebung*", впоследствии вышедшую отдельной работой (Vienna, A. Hölder, 1903), с некоторыми дополнениями. Она содержала не только транскрипцию, но и замечательный перевод на древнееврейский язык, который во многом подчеркивал сходство с законами Моисея и делал кодекс доступным для множества глубоко

заинтересованных читателей, которые не поняли бы смысла транскрипции или даже перевода на современный немецкий язык. Кодекс подвергся резкой критике со стороны Колера и Пайзера в *"Deutsche Literatur-Zeitung"*, 1904, no. 5. Мюллер ответил в № 8, где Колер ответил ему. Мюллер, однако, высказал много дельных соображений относительно вавилонского текста, а также предмета, и его взгляды получили постоянную поддержку. Его сравнение с другими древними кодексами, особенно с книгами Моисея и римскими Двенадцатью таблицами, содержит много нового и заслуживает тщательного изучения.

В 1904 году была опубликована работа, которая обещала стать эпохальной. Й. Колер, профессор сравнительного права Берлинского университета, привнес свои непревзойденные знания древних законов в юридическую сторону кодекса; а Ф. Э. Пейзер, так хорошо разбирающийся в вавилонских правовых документах (см. с. 83 ниже), который ранее работал с Колером, попытался сделать улучшенный перевод. Работа вышла под названием *Band I of Hammurabi's Gesetze* и содержала *Übersetzung, juristische Wiedergabe, Erläuterung* (Leipzig, Pfeiffer). В группе II должны были содержаться филологические исследования, транскрипция с грамматической и лексикографической обработкой. Группа III должна была стать *Urkundenbuch* и дать подборку наиболее важных документов эпохи Хаммурапи, чтобы сформировать современный комментарий. Во многих пунктах Пейзер или его перевод ввели Колера в заблуждение, и работа была подвергнута энергичной атаке Д. Х. Мюллером под названием *Die Kohler-Peisersche Hammurabi-Übersetzung* в *Zeitschrift für die Privat-und Öffentlichen Rechte der Gegenwart*, Bd. xxxi (Wien, Hölder, 1904). М. Шопп также опубликовал статью о "Хаммураби-переводчике" Колера-Пайзера в *"Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes"*, vol. xviii, pp. 208-40, с длинным рядом острых и резких критических замечаний. Мы можем отметить здесь статью Мюллера *"Zur Hammurabi-Kritik"* в *"Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft"*, lix, pp. 145-9, статью Циммерна под тем же названием, там же, pp. 150-4, и статью Мюллера под тем же названием в *"Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes"*, xix, pp. 371-88, ведущую полемику, которая прояснила некоторые моменты. В этой большой работе А. Унгнад стал сотрудничать с Колером, и ему принадлежит заслуга в издании *"Umschrift"* Band II с полным глоссарием кодекса и *"Anhang"* с реестром известных в то время дубликатов, старовавилонских, ассирийских и неовавилонских, которые были использованы для завершения текста (Лейпциг, Pfeiffer, 1909).

IV. Одни переводы.

В переводах недостатка не было. Книга Шейля появилась в октябре 1902 года, первый перевод Винклера - в следующем месяце. В феврале 1903 года появился *"Древнейший свод законов в мире"*, дословный перевод только Кодекса, с кратким введением и указателем тем, составленным К. Х. У. Джонсом (T. & T. Clark, Edinburgh).

Le leggi di Hammurabi re di Babilonia (a. 2285-2242 a. C.) con prefazione e note, by P. Bonfante (Milano, 1903), и *Il codice di Hammurabi e la Bibbia*, by Fr. Mari (Roma, Desclée, 1903), свидетельствуют об интересе, проявленном в Италии.

В *New York Independent* за 11, 18 декабря 1902 года и 8, 15, 22 января 1903 года У. Хейс Уорд дал перевод кодекса, внимательно следя за Уинклером; то же самое сделал К. Ф. Кент в своей статье *"Недавно обнаруженный гражданский кодекс Хаммурапи"*, опубликованной в *Biblical World* (Chicago University Press, March, 1903).

Перевод кодекса был также опубликован в книге У. Сент-Чеда Боскауэна *"Первая из империй"* вместе с комментариями и примечаниями. Книга представляет собой ясный и

доступный для чтения рассказ о жизни и временах Хаммурапи и династии, к которой он принадлежал. Она дает много интересных взглядов на вавилонскую историю и отношения к израильскому законодательству; но пользоваться ею следует с большой осторожностью, так как она часто неточна и полна опечаток (Лондон и Нью-Йорк, Harper's, 1903).

Многочисленные критические замечания, появившиеся на его первый перевод, и желание иметь менее дорогостоящее издание побудили В. Шейля в 1903 году выпустить новый перевод под названием *La loi de Hammurabi* (Paris, E. Leroux); в котором, однако, он мало что принял от своих критиков. Второе издание вышло в 1904 году.

Другие переводы появлялись в связи с отдельными дискуссиями. Так, настоящего писателя побудили сделать новый перевод для его книги *"Вавилонские и ассирийские законы, договоры и письма в Библиотеке древних надписей"* (Эдинбург, Т. и Т. Кларк, 1904). Эта работа охватывает большинство доступных на тот момент пособий по изучению предметов, упомянутых в данном обзоре. Р. В. Роджерс включил превосходный перевод и транслитерацию текста в свою полезную работу *"Клинописные параллели к Ветхому Завету"* (Оксфорд, Кларендон Пресс, 1912).

Некоторые из тех, кто обсуждал связь Кодекса с законами Моисея, давали переводы на основе Шейля, Винклера или Мюллера. *Кодекс Хаммурапи и синаитское законодательство*", Чилперик Эдвардс (Лондон, Watts & Co, 1904), *Кодексы Хаммурапи и Моисея*, В. В. Дэвис (Нью-Йорк, Итон и Мейн, 1905), *Кодекс Хаммурапи*, К. Х. В. Джонс, в дополнительном томе *Словаря Библии* (Эдинбург, Т. и Т. Кларк, 1904), стр. 584-612, могут быть названы. Во втором и третьем изданиях своей замечательной работы *"Ветхий Завет в свете исторических записей и легенд Ассирии и Вавилонии"* (Лондон, S. P. C. K., 1903) Т. Г. Пинчес перевел Кодекс (1903, с. 487-536; 1908, с. 487-538). Обработка полна острой наблюдательности и точной эрудиции.

А. Унгнад сделал новый перевод в книге *"Altorientalische Texte und Bilder zum alten Testamente, herausgegeben von H. Gressmann, erster Band, pp. 140-71"* (Tübingen, J. C. B. Mohr, 1909).

V. Обсуждения.

Все вышеупомянутые работы содержали более или менее подробное обсуждение Кодекса с различных точек зрения.

В октябре 1902 года настоящий автор прочитал доклад в *Кембриджском теологическом обществе*, выдержки из которого были опубликованы в январском номере *"Журнала теологических исследований"* (Оксфорд, Кларендон Пресс, 1903). Кодекс рассматривался здесь как *материал для сравнения с Законами Моисея*, но сравнения не последовало. А. Унгнад написал *Zur Syntax der Gesetze Hammurabis* в т. xvii *Zeitschrift für Assyriologie*, pp. 353-78 (Strassburg, K. J. Trübner, May, 1903), и снова в т. xviii, pp. 1-67. Текст Кодекса, благодаря тщательной фразеологии и точному использованию грамматических форм, стал классикой для изучения языка. Однако порядок следования предложений несколько необычен и, вероятно, свидетельствует о влиянии юридической фразеологии того времени, основанной на прецедентах шумерского права. Д. Х. Мюллер обратился к этому вопросу в статье *Die Wortfolge bei Hammurabi und die sumerische Frage*, опубликованной в *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, vol. xvii, pp. 337-42 (Wien, Hölder, 1904), а затем в *Noch einmal die Wortfolge bei Hammurabi und die sumerische Frage*, vol. xviii, pp. 89-94. *Der Gebrauch der Modi in den Gesetzen Hammurabis*, xviii, pp. 95-8, написанная Д. Х. Мюллером, появилась в *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* (Вена, A. Hölder, 1904).

В *Zeitschrift für Assyriologie*, vol. xviii, pp. 202-22, С. Дайхес опубликовал важнейшую статью *Zur Erklärung des Hammurabi-Codex* (1904). Под тем же названием А. Унгнад опубликовал статью в *"Wissenschaftliches Correspondenzblatt der Philologie-Novitates"* за октябрь 1906 г., с. 8-9.

В т. xix *"Zeitschrift für Assyriologie"*, с. 388-91, Хр. Сараув занялся грамматикой кодекса в статье *"Zum Kasus-System des Hammurabi-Kodex"*, 1906.

Е. Wohlframm впоследствии написал *Untersuchungen zur Syntax des Codex Hammurabis* (Leipzig, Drugulin, 1910).

В журнале *Expository Times*, vol. xiv, pp. 257-8, настоящий автор опубликовал статью о Кодексе Хаммурапи, а в журнале *The Journal of Theological Studies*, vol. v, pp. 313-16, под тем же названием - библиографию на эту дату. А. В. Сайс написал о законах Хаммурапи в *"Expository Times"*, том xv, стр. 184-6. Кодекс царя Хаммурапи появился в *"Таймс"*, 14 апреля 1903 г.; *"Законы Хаммурапи"* Л. Т. Хобхауса - в *"Спикере"*, 7 марта 1903 г.; Д. О. Дайкс в *"Юридическом обозрении"* обсудил некоторые юридические моменты; Э. Кёниг дал оценку в *"Beweis des Glaubens"*, 1903, с. 169-80. П. Лотихиус написал *"Die Gesetzessammlung des Königs Hammurabi von Babylon"* в *"Protestantenblatt"*, 1903, № 29, 30. К. Ф. Леманн опубликовал статью о кодексе Хаммурапи в журнале *The Nineteenth Century*, 1903, pp. 1035-44. Эти статьи способствовали более широкому освещению кодекса.

В заметках о памятнике Хаммурапи, *Journal of the American Oriental Society*, vol. xxv, pp. 266-78, Д. Г. Лайон, 1904 (Нью-Хейвен, Конн.), и в заметках о Кодексе Хаммурапи, *American Journal of Semitic Languages and Literatures*, vol. xxii, pp. 1-28, Р. Ф. Харпер (Чикаго, University Press, 1905) сделал важный вклад в понимание текста. Д. Х. Мюллер написал *"Ueber die Gesetze Hammurabis"* (Wien, Hölder, 1904); Т. Г. Пинчес опубликовал статью *"Свод законов Хаммурапи"* в *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, 1902, pp. 301-8, среди прочих ценных комментариев указав на до сих пор не распознанный фрагмент в библиотеке Ашшурбанипала. Настоящий автор обсудил некоторые трудности в *"Заметках о Кодексе Хаммурапи"*, опубликованных в *"Американском журнале семитских языков и литературы"*, том xix, стр. 96-107, 172-5 (Чикаго, Университетское издательство, 1903); Т. Г. Пинчес также написал о законах вавилонян, записанных в Кодексе Хаммурапи, в *"Журнале Института Виктории"*, 1903, стр. 237-55.

Р. Cruveilhier обсудил Кодекс Хаммурапи в *Revue du Clergé français*, 1912, pp. 413 ff.

Здесь не хватит места, чтобы описать все рецензии на эти книги и статьи о Кодексе, хотя многие из них сами по себе являются практически статьями и заметными достижениями. Как правило, в более поздних книгах использовалось все, что появлялось в рецензиях на те или иные заметки, а в некоторых из них давались ссылки на такие источники. Подобные обсуждения имеют принципиальное значение для точного понимания Кодекса.

Отдельные разделы.

Многочисленные дискуссии возникали по поводу значения отдельных разделов. Так, С. Ф. Lehmann(-Haupt) написал в *Klio*, vol. iii, pp. 32-41 (1904), о *Ein missverstandenes Gesetz Hammurabis*, что также было взято в качестве названия статьи Ф. Е. Peiser в *Orientalistische Litteraturzeitung*, vol. vii, cols. 236-7 (1904). Нельзя сказать, что оба этих ученых полностью

разрешили поднятые ими вопросы; но тема §§ 185-93 была значительно прояснена благодаря их вдумчивому подходу.

В 1908 году М. Шорп опубликовал в *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, vol. xxii, pp. 385-92, статью о *Die §§ 280-282 des Gesetzbuches Hammurabis*, а затем, pp. 393-8, статью Д. Х. Мюллера о *Die §§ 280-282 des Kodex Hammurabis*.

М. Шорп в 1906 году написал в том же журнале, т. xx, с. 119-23, статью *Zum § 27 des Hammurabi-Gesetzes*, а в *Венском восточном журнале*, xx (1906), с. 314-36, *Der § 7 des Hammurabi-Gesetzes*.

Бр. Мейсснер обсудил правильное слово для обозначения строителя в Кодексе в *Orientalistische Litteraturzeitung*, vol. xv, cols. 38-59 (1912), под названием *Zu Hammurapis Gesetz*, xix, R. 93.

Die Lücke in der Gesetzes-Stele Hammurapis, A. Ungnad, в *Beiträge zur Assyriologie*, vi, Heft 5, обсудил все известные средства, чтобы заполнить пробел, существующий в тексте, но новые источники, названные выше на с. 66, скорее всего, будут достаточны для завершения текста.

Структура кодекса.

В конечном счете, значительный вес может иметь группировка законов по "десяткам" и "пятеркам". Этот аспект обсуждался Д. Г. Лайоном в *Journal of the American Oriental Society*, vol. xxv, pp. 248-65, как *The Structure of the Hammurabi Code* (New Haven, Conn., 1904).

С. Ф. Кент в своей превосходной работе "*Законы и правовые прецеденты Израиля*" (Лондон, Hodder & Stoughton, 1907) широко использует деление древнееврейских законов на группы по пять или десять, одним из известных примеров которых являются Десять заповедей. Независимо от того, заслуживают ли эти деления всеобщего одобрения, следует отметить, что Д. Г. Лайон находит неоднократные свидетельства такой же группировки в Кодексе Хаммурапи. Естественно, это не может быть слишком большим доказательством зависимости. Но, конечно, не обязательно, чтобы законы были расположены в виде пентад, если только мы не предположим, что в этом случае речь идет о пяти пальцах как способе запоминания отдельных пунктов, что было бы естественно ожидать в таких случаях. Но то, что любовь израильтян к числу семь, проявившаяся в их семидневной неделе по сравнению с пятидневной вавилонской, или их пристрастие к другим священным числам не повлияли на нумерацию законов, вполне может быть значимым. Если окажется, что эти группы из пяти также соответствуют друг другу по содержанию, хотя и имеют следы изменений, у нас будет сильный аргумент в пользу зависимости, который поддержит любые другие, указывающие в том же направлении.

Место кодекса в сравнительном праве.

Еще в октябре и ноябре 1902 года в *Journal des Savants* (Paris, Hachette) появилась статья *Le Code Babylonien d'Hammourabi*, написанная Р. Дарестом, в которой он ярко изложил предмет кодекса, проиллюстрировав его сравнением с рядом древних законодательных актов. Разумеется, в своих выводах он полностью опирался на перевод Шейля, но его работа по-прежнему остается наиболее ценной. В 1903 году вышла книга Шмерсаля "*Das älteste Gesetzbuch der Welt: Die Gesetze Hammurabis*" в *Deutsche Juristen-Zeitung*, pp. 111 ff. Р. Даресте также опубликовал *Le Code Babylonien d'Hammourabi* в *Nouvelle Revue historique de droit*

français et étranger (Paris, Larose, January and February, 1903). *Хаммурапи и салический закон* Х. Фера (Бонн, Marcus & Weber, 1910) - весьма примечательное исследование.

Первоклассной работой является лекция Г. Кона "*Die Gesetze Hammurabis*" (Цюрих, Фюссли, 1903). Колер и Мюллер (см. с. 67, 69) должны быть взвешены.

С. Stooss в своей статье *Das babylonische Strafrecht Hammurabis*, *Schweizerische Zeitschrift für Strafrecht*, vol. xvi (Basel, Georg, 1903), затронул вопрос о "Преступлениях и наказаниях", о которых см. также статью с таким названием Т. Г. Пинчеса в "*Энциклопедии религии и этики*", iv, pp. 256 и далее; и "*Тюремное заключение*" того же автора, iv, pp. 260 и далее. Значительно дополняет эту тему "*Die peinlichen Strafen im Kriegs-und Rechtswesen der Babylonier und Assyrier*" Й. Елитто (Бреслау, 1913). Сравните также *Zum ältesten Strafrecht der Kulturvölker*, автор Th. Моммзена и других (Лейпциг, Данкер, 1905).

Судебная процедура остается во многих моментах неясной, несмотря на прекрасную работу *Essai sur l'organisation judiciaire de la Chaldée à l'époque de la première dynastie babylonienne*, by Ed. Cuq, в *Revue d'Assyriologie*, 1910, pp. 65-101, где описано большинство известных фактов; *Commentaire juridique d'un jugement sous Ammiditana*, того же автора в том же журнале, 1910, pp. 129-38; и снова *Un procès criminel à Babylone sous le règne de Samsou-iluna*, 1911, pp. 173-81. П. Дорме обсуждает в том же томе, стр. 99, *Un appel sous Samsou-iluna*. Юридический эпизод в жизни древневавилонской семьи в "*Трудах Общества библейской археологии*", 1910, с. 81-92, 129-42, автор - У. Т. Пилтер.

Вопросы владения землей разъяснил Х. Винклер в книге "*Zum babylonisch-chaldäischen Feudalwesen*", в *Altorientalische Forschungen*, i, pp. 497-503. *La Propriété foncière en Chaldée*, by Ed. Cuq (Paris, Larose, 1907), в основном посвящена более поздним событиям; как и статьи J. OPPERT, *Le droit de retrait lignager à Ninive* в *Comptes rendus of the Académie des inscriptions et belles-lettres* (Paris, 1898), и *Das assyrische Landrecht* в *Zeitschrift für Assyriologie*, xiii, pp. 243-76 (Weimar, 1898).

Положение некоторых названных классов или каст будет рассмотрено в разделе "Лексикография кодекса", с. 74 и далее. *Посвященные женщины кодекса Хаммурапи* - важный очерк Д. Г. Лайона в "*Исследованиях по истории религий*", подаренных Кроуфорду Хауэллу Тою (Нью-Йорк, The Macmillan Co., 1912), с. 341-60. См. также *Altbabylonische Rechtsurkunden aus der Zeit der Hammurabi-Dynastie*, by S. Daiches (Leipzig, Hinrichs, 1903).

Взгляд на право как на клятвенный договор имеет достаточно большое значение, чтобы быть специально рассмотренным. Он рано обнаружился в так называемых контрактах, которые когда-то считались юридическими решениями. Мы можем сослаться на "*Клятвенные обязательства по египетскому и вавилонскому праву*" Э. и В. Ревиллаут и "*Клятвенные обязательства в вавилонском праве*" тех же авторов в "*Вавилонском и восточном журнале*", т. I, № 7, и т. II, № 1. А. Унгнад указал на *Eine neue Form der Beglaubigung in altbabylonischen Urkunden* в *Orientalistische Literaturzeitung*, 1906, cols. 163-4. Всю эту тему рассмотрел С. А. Б. Мерсер в своей диссертации "*Клятва в вавилонской и ассирийской литературе*" (Мюнхен, 1911).

Идея, лежащая в основе обращения к испытанию, тесно связана с идеей клятвы, и Ф. Э. Пейзер написал *Zum Ordal bei Babyloniern* в *Orientalistische Literaturzeitung*, 1911, cols. 477-9.

Важность семьи в Кодексе и вавилонском праве в целом привела к появлению нескольких монографий. *Le Mariage à Babylone*, by Ed. Cuq (Paris, Lecoivre, 1905), и *Zur Terminologie im Eherecht bei Hammurabi*, D. H. Müller, в *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, xix,

pp. 352-8, посвящены в основном Кодексу. В книге Л. Фройнда *"Zur Geschichte des Eheguthrechtes bei den Semiten"* (Вена, A. Hölder, 1909) рассматриваются главным образом еврейские обычаи. *Liebe und Ehe im alten Orient*, автор F. Freiherr von Reitzenstein (Stuttgart, Franckh, 1909), посвящает стр. 51-70 вавилонской стороне. Конечно же, следует обратиться к книге У. Робертсона Смита *"Родство и брак"* в ее новом издании С. А. Кука (Лондон, A. & C. Black, 1903).

С этим тесно связаны и другие вопросы, касающиеся положения женщин. Уже в 1892 году Дж. Опперт смог многое выяснить о *свободе женщин в Вавилонии* в *Revue d'Assyriologie*, ii, pp. 89-90. В. Маркс обсудил *Die Stellung der Frauen in Babylonien* в *Beiträge zur Assyriologie*, iv, pp. 1-77.

Рабство в Вавилонии сильно отличалось от римских или современных идеалов. Еще в 1888 году Дж. Опперт многое выяснил из юридических документов более позднего времени в своей статье *La condition des esclaves à Babylone* в *Comptes rendus Академии надписей и изящной словесности* за тот год. Бр. Мейсснер написал в 1882 году диссертацию *"De servitute babylonico-assyriaca"* (Лейпциг), которая до сих пор заслуживает внимания. М. Шорр написал *работу Arbeitsruhetage im alten Babylonien* в *Revue Sémitique*, 1912, pp. 398-9.

Вопросы гарантии, обеспечения и т. д. прекрасно рассмотрены П. Кошакером в его работе *"Вавилонско-ассирийский бюргшафтсрехт"* (Лейпциг, Teubner, 1911).

Бизнес в целом хорошо рассмотрен Фр. Делицшем в его *"Handel und Wandel in Altbabylonien"* (Штутгарт, Deutsche Verlagsanstalt, 1910). Следует сравнить *Die Commenda im islamischen Rechte*, J. Kohler (Würzburg, Stahel, 1885).

Превосходны *"Aus dem altbabylonischen Recht"* Бр. Майсснера в *"Der alte Orient"*, vii, Heft 1, 1905 (Leipzig, Hinrichs).

По всей теме вавилонского права ценным трактатом является статья П. Кошакера *"Объем и методы истории ассиро-вавилонских законов"* в *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, 1913, pp. 230-43. *Вавилонские и ассирийские законы, договоры и письма*, написанные настоящим автором в *"Библиотеке древних надписей"* (Т. & Т. Clark, Edinburgh, 1904), и статьи о *вавилонском праве* того же автора в *"Британской энциклопедии"*, т. iii, 1910, можно найти на стр. 115-21, а также в *"Энциклопедии религии и этики"*. Французский юрист Эд. Сиг в своих *"Заметках по эпиграфике и папирологии"*, опубликованных в *"Nouvelle Revue historique du droit français et étranger"* (Париж, L. Larose), 1906-1909, обсудил многие моменты *"Le Droit babylonien au temps de la Première Dynastie de Babylone"*.

Лексикография кодекса.

Большинство дискуссий и изданий, о которых шла речь выше, касаются вопросов лексикографии. Издание Унгнада в его Band II, названное на с. 68, дает последние результаты исследований в этой области. Здесь же следует упомянуть еще несколько работ, заслуживающих внимания.

Значение слова *amêlu* было разъяснено Г. Винклером в его *Altorientalische Forschungen*, ii, pp. 312-15, 1901 (Лейпциг, Pfeiffer).

Сложное слово *mushkênu*, переведенное Шейлем и после него Дарестом и другими как *благородный*, получило такое значение потому, что штрафы и наказания, налагаемые на него в Кодексе, были, по-видимому, меньше, чем на обычного человека. Идеограмма, использованная в Кодексе, была переведена на семитско-вавилонский язык не Шейлем, а

впервые напечатана Х. Циммерном. Было высказано множество необычных догадок о значении этого термина, основанных на однокоренных языках. Так, Э. Литтманн в *Zur Bedeutung von miskên, Zeitschrift für Assyriologie*, vol. xvii, pp. 262-5 (Strassburg, K. J. Trübner, 1903) высказал предположение, что это *прокаженный*, а Эт. Комбе в *Babyloniaca*, vol. iii, pp. 73-4, который определил значение этого слова на основе его использования в современном арабском языке. Настоящий автор уже предвосхитил многое из этого в своем "*Древнейшем кодексе*" и "*Заметках о кодексе Хаммурапи*", выше, с. 70.

Значение и статус *rîdtsâbê* обсуждал С. Дайхес, *Zur Erklärung des Hammurabi-Codex*, в *Zeitschrift für Assyriologie*, 1904-1905, pp. 202-22. Много полезных советов можно найти в *Semitica: Sprach-und rechtsvergleichende Studien*, в *Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Klasse der kaiserlichen Akademie in Wien*, 1906, cols. 1-88 (Wien, A. Hölder).

То, как именно семитские народы эпохи Хаммурапи использовали накопленные шумерами юридические знания, до сих пор вызывает много споров. Так, М. Шорр в своей работе *Die altbabylonische Rechtspraxis*, опубликованной в *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, vol. xxiv, pp. 431-61, и снова в *Revue Sémitique*, 1912, pp. 378-97, *Zur Frage der semitischen und sumerischen Elemente im altbabylonischen Rechte*. См. также *Das Sumerische in den Rechtsurkunden der Hammurabi-Periode*, М. Schorr, в юбилейном томе *Hilprecht*, pp. 20-32.

Вопрос о том, читались ли шумерские фразы в современных договорах как семитские или шумерские, обсуждался А. Побелем в *Orientalistische Literaturzeitung*, 1911, cols. 241-7, под названием *Zur Aussprache der sumerischen Phrasen in den altbabylonischen Rechtsurkunden*, и в cols. 373-4 А. Унгнад написал под тем же названием "*Eine Berichtigung*". М. Шорр ответил, cols. 559-61.

Вскоре был поднят вопрос о том, насколько действенным был кодекс Хаммурапи. Существование большого количества юридических документов, касающихся всевозможных сделок, казалось, могло бы дать готовый ответ. В 1905 году Бр. Майсснер написал свою работу "*Теория и практика ашшур-вавилонского права*" для журнала "*Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft*", стр. 257-303. Потребность в более подробном исследовании сделала столь желанной обещанную Колером и Пайзером книгу "*Хаммураби-гезетц*", см. с. 67. Колер и Унгнад выполнили его, опубликовав в Heft III-V весь имеющийся материал в виде *Übersetzte Urkunden* с ценнейшими *Erläuterungen* (Лейпциг, Hinrichs, 1909-1911). Аналогичное предприятие было предпринято М. Шорром в работе "*Kodeks Hammurabiego a owezesna praktyka prawna, Das Gesetzbuch Hammurabis und die zeitgenössische Rechtspraxis*" в *Bulletin de l'Académie des Sciences de Cracovie*, а затем "*Altbabylonische Rechtsurkunden aus der Zeit der I. babylonischen Dynastie*" в *Sitzungsberichte der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien, philosophisch-historische Klasse*, 155. Band, 2. Abhandlung, 1907, 160. Band, 5. Abhandlung, 1909, и 165. Band, 2. Abhandlung, 1910 (Вена, А. Хельдер), с транскрипцией, переводом и комментариями. Вместе с работой Унгнада это должно позволить любому ученому сформировать обоснованное и независимое суждение.

Естественно задаться вопросом, каковы были законы того раннего народа в Вавилонии, который предшествовал семитам и теперь называется шумерами. Семиты переняли их юридические формулировки, см. выше, и, вероятно, некоторые из их законов. Семитские писцы составили длинные списки этих шумерских фраз, многие из которых они до сих пор используют при составлении своих юридических документов, подобно тому как латинские фразы или нормандско-французский язык сохранились в наших юридических книгах. Эти

фразы они переводили в параллельных колонках с шумерскими. Такие книги фраз издавались длинными сериями. Одна из таких серий, обычно называемая "*Ана Имтишу*", была рассмотрена Бр. Мейсснером в *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, iv, pp. 301 ff. Большая часть этого материала опубликована П. Хауптом в т. I "*Ассириологической библиотеки*"; Ф. Хоммелем в "*Шумерском сборнике*"; Фр. Делицшем в "*Ассирийском сборнике*", 3-е издание, 1900, с. 130-2; и Мейсснером в "*Zeitschrift für Assyriologie*", 1892, vii, с. 16-32. Пинчес дает описание этой серии в "*Энциклопедии религии и этики*", iv, p. 256, 1910, где он называет ее *серией Улутинабишу*. Из этого обрывочного источника нельзя извлечь много законов; но на одной из табличек записан набор предписаний, которые, похоже, были извлечены из кодекса. Они обычно называются "*Шумерские семейные законы*" и рассматриваются Т. Г. Пинчесом в "*Энциклопедии религии и этики*", iv, p. 257, 1910, , и Иеремиасом в той же работе, v, p. 447. Полное описание П. Хаупта - "*Die sumerischen Familiengesetze in Keilschrift, Transcription und Übersetzung*" (Leipzig, 1879). Винклер, Кук, Пейзер, Унгнад и большинство авторов, занимающихся сравнительным анализом, цитировали их в своих вышеупомянутых работах.

Можно усомниться в том, что так называемые "*Предупреждения царям против несправедливости*", см. Т. Г. Пинчес в статье "*Энциклопедия*", iv, p. 261, прим. 1, являются столь ранними или действительно сохраняют часть кодекса. Ссылки на правовые реформы можно увидеть в надписях Урукагины, см. L. W. King's *History of Sumer and Akkad*, pp. 178-84 и ссылки, но и здесь мы не можем восстановить большую часть шумерского права, о котором идет речь.

Мы отметили обсуждение, стр. 75, того, как семитские писцы относились к шумерским фразам, которые они использовали.

Вывод о том, что Хаммурапи кодифицировал более раннее законодательство, естественен, а сходство формы позволяет предположить, что он перенял многое из шумерского законодательства, действовавшего ранее.

А. Т. Клей в *Orientalistische Litteraturzeitung*, xvii, January, 1914 (Leipzig, Hinrichs), написав о *шумерском прототипе кодекса Хаммурапи*, ясно показал, что некоторые из законов существовали в шумерской форме. Хаммурапи, как мы уже утверждали, модифицировал ранее существовавшие шумерские законы и, переняв некоторые из них, изменил другие в соответствии с особыми предрассудками своих подданных и обстоятельствами своего времени. Возможно, вскоре мы сможем судить, был ли *Шумерский кодекс* Клея, как мы его называем, действительно ранним, или же это только одежда, в которой закон Хаммурапи появился в его шумерских провинциях.

Далее мы можем кратко остановиться на основных источниках, из которых можно вывести большую часть местного обычного права на протяжении всей истории Вавилонии. Формально их можно разделить на храмовые счета и договоры, но подробная классификация потребует гораздо больше места, чем мы можем себе позволить.

Храмовые счета.

Во все времена великие храмы Ассирии и Вавилонии вели обширный учет даже ежедневных доходов и расходов. Эти счета сохранялись очень бережно, с особой тщательностью писались на хорошо отобранной глине и дошли до нас, как правило, в исключительно хорошем состоянии. Они дают нам огромную массу информации, во многом состоящей из сухих и несвязных сведений, но помогающей накапливать знания. Французские исследования, проведенные де Сарзекком в Теллохе, привели к обнаружению огромного

количества документов, в основном записей о ежедневных расходах и доходах огромных храмов, начиная с древнейших времен и заканчивая династией Ура. Одна из огромных находок - около 30 000 табличек последнего периода - была украдена арабами и в большом количестве продана в европейские и американские музеи или частным коллекционерам. Лишь немногие из них являются юридическими документами или касаются других дел, кроме храмовых, но их содержание иллюстрирует состояние общества во времена, предшествующие Первой династии Вавилона. Они очень важны для определения степени зависимости Кодекса Хаммурапи от шумерских законов более раннего периода или влияния на них.

Из тех, что достигли Константинополя, находки сезона 1894 года полностью состояли из табличек династии Ур и были классифицированы В. Шейлем. Таблички, найденные в 1895 году, были каталогизированы Тьюро-Дангином и относятся в основном к династии Аккад. Находки 1900 года все относятся к династии Ур. Все они теперь каталогизированы и в значительной степени опубликованы в *"Инвентаре табличек Телло, хранящихся в Османском музее"* (Париж, Э. Леру, 1910), составленном Ф. Тюр-Дангеном и Г. де Генуейком.

Но большая часть находок попала в руки торговцев, а затем в музеи Европы и Америки, и они были опубликованы раньше. Так, в 1891 году некоторые из них были воспроизведены по фотографии в книге де Сарзека *"Découvertes en Chaldée"* (Париж, Е. Leroux), пластина 41. Эти таблички, хранящиеся в Лувре, были, однако, должным образом представлены султаном. Большое количество приобретенных таким образом табличек было опубликовано Тьюро-Дангеном как *Tablettes chaldéennes inédites* в *Revue d'Assyriologie*, iv, pp. 69-86 (Париж, Е. Leroux, 1897). В том же журнале, v, pp. 67-102, 1902, он дал заметку о третьей коллекции таблиц, а в 1903 году опубликовал *Recueil de tablettes chaldéennes* (Paris, E. Leroux), в котором дал улучшенные издания вышеупомянутых. Другие статьи появились в *Revue d'Assyriologie*, iii, pp. 118-46 (1895), iv, pp. 13-27 (1897), и в *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions* за 1896 год, написанные тем же автором, pp. 355-61. Эти работы не только сделали доступными большое количество текстов, но и внесли важнейший вклад в их понимание.

В 1896 году Х. В. Хильпрехт опубликовал три таблички из Императорского Османского музея в Константинополе в своей книге *"Старовавилонские надписи"*, часть II, № 124-6 (Филадельфия, *Transactions of the American Philosophical Society*).

В книге *"Клинописные тексты с вавилонских табличек и др., in the British Museum, vols. i, iii, v, vii, ix, x* (London, British Museum), скопированы Л. В. Кингом, 1896-1900; *Ancient Babylonian Temple Records*, скопированы В. Р. Арнольдом (New York, Columbia University Press, 1896); *Old Babylonian Temple Records* - тексты, скопированные и обсужденные R. J. Lau (New York, Columbia University Press, 1906); *Haverford Library Collection of Cuneiform Tablets or Documents from the Temple Archives of Telloh*, part I, 1905; part II, 1909; part III, 1914 (Philadelphia, J. C. Winston Co.), появилось несколько сотен таких текстов.

Г. Рейснер в 1902 году опубликовал *Tempelurkunden aus Telloh* (Berlin, W. Spemann), представляющую собой коллекцию, подаренную Берлинскому музею Г. Симоном. Х. Радау в своей книге *"Ранняя вавилонская история"* (Нью-Йорк, 1903) опубликовал и обсудил ряд предметов, приобретенных для коллекции Э. А. Гофмана в нью-йоркском музее Метрополитен. Т. Г. Пинчес рассматривал некоторые таблички из Теллоха в журнале *Королевского азиатского общества* за 1905 г., стр. 815-29, а в 1909 г. опубликовал *"Амхерстские таблички, представляющие собой отчет о вавилонских надписях в коллекции почтенного лорда Амхерста из Хакни, в Дидлингтон-Холле, Норфолк"*

(Лондон, Quaritch). Г. де Генуйяк опубликовал и обсудил некоторые тексты Г. Шлюмберже под названием *Tablettes d'Ur* в юбилейном томе Хильпрехта, с. 137-41. В 1911 г. Т. Г. Пинчес рассмотрел некоторые таблички из Теллоха в частных коллекциях в "Журнале Королевского азиатского общества", с. 1039-62, а Ст. Лэнгдон представил некоторые шумерские договоры в "Zeitschrift für Assyriologie", 1911, с. 205-14. В. Шейль опубликовал серию "Записок по эпиграфике и археологии ассирийцев" в "Recueil de Travaux" (Париж, E. Bouillon), т. xvii, 1895, стр. 28-30; xviii (1896), стр. 64-74; xix (1897), стр. 44-64; xx (1898), стр. 55-72, 200-10; xxi (1899), стр. 26-9, 123-6; xxii (1900), pp. 27-39, 78-80, 149-61; xxiii (1901), pp. 18-23; xxiv (1902), pp. 24-9, в которых среди прочих бесценных записей он привел множество отрывков из текстов Теллоха, некоторые целые тексты и много разъяснений к ним. Специальными исследованиями, посвященными этому вопросу, являются: H. de Genouillac's *Textes juridiques de l'époque d'Ur* в *Revue d'Assyriologie*, 1911, pp. 1-32; H. Deimel's *Studien zu C. T., I, III, V, VII, IX, X*, в *Zeitschrift für Assyriologie*, 1911, pp. 328-45; *Sátilla, textes juridiques de la seconde dynastie d'Our* в *Babyloniaca*, iii, 1910, pp. 81-132, by F. Pelégaud, и *Di-tilla, textes juridiques chaldéens de la seconde dynastie d'Our*, by C. H. Virolleaud (Poitiers, A. Boutifard, 1903); *Comptabilité chaldéenne*, того же автора, того же места и издателя, 1903, представляет собой серию ценных очерков. Г. А. Бартон опубликовал "Вавилонский счет тростника и дерева" в "Американском журнале семитских языков и литератур", 1911, с. 322-7, и в том же журнале, 1912, с. 207-10, другой текст того же рода.

Таблички того же периода тысячами находят в Джокхе, древней Умме, которая на протяжении веков была наследственным врагом Теллоха, и в Дрехеме, который, похоже, был тесно зависимым городом района Ниппура. Они уже в большом количестве попали в Европу и Америку.

Скрижали из Джохы впервые были замечены В. Шейлем в его "Заметках по эпиграфике и археологии ассирийцев" в "Recueil de Travaux", vol. xix, pp. 62-3, 1897, который показал, что Джох - это Умма. Фр. Тьюро-Дангин в *Revue d'Assyriologie* (viii), 1911, pp. 152-8, который занимается *Les noms des mois sur les tablettes de Djokha*, приводит ряд этих текстов времен династий Аккада и Ура. Сент-Лэнгдон опубликовал табличку из Уммы в Ашмольском музее в Оксфорде в *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, 1913, pp. 47-52. По содержанию они очень похожи на таблички из Теллоха или Дрехема, и, похоже, торговцы часто путали их с ними.

Сент-Лангдон опубликовал таблички из архива Дрехема (Париж, Geuthner, 1912); Л. Делапорт, *Таблички из Дрехема* в *Revue d'Assyriologie*, 1911, с. 183-98; П. Дорм, *Таблички из Дрехема в Иерусалиме* в том же журнале, с. 39-63; Г. де Генуйяк, *Таблички из Дрехема, опубликованные с изобретением и таблицами. Musée du Louvre* (Paris, Geuthner, 1911), и *La trouvaille de Dréhem, Étude avec un choix de textes de Constantinople et Bruxelles* (Paris, Geuthner, 1911); см. также *Some Sumerian Contracts*, by St. Langdon, в *Zeitschrift für Assyriologie*, 1911, pp. 205-14. Полезное резюме - "Некоторые опубликованные тексты из Дрехема" И. М. Прайса в "Американском журнале семитских языков и литератур", 1912, с. 211-15.

Шумерские административные документы второй династии Ура из храмового архива Ниппура, том iii, часть i серии А, Клинописные тексты, в *Публикациях Вавилонской экспедиции Пенсильванского университета* (Филадельфия, 1910), посвящены близкородственным текстам.

Е. Хубер написал *"Die altbabylonischen Darlehenstexte aus der Nippur-Sammlung im K. O. Museum in Konstantinopel"* в качестве вклада в юбилейный том Хильпрехта, стр. 189-222. В. Шейль в своих *"Записках по эпиграфике"* сделал несколько записей о тех ниппурских текстах, которые попали в Константинополь, см. с. 78.

Близкий текст был приведен П. Дорме в *Journal Asiatique*, 1912, pp. 158-9, как *Un brouillon d'inventaire*.

Весь предмет этих храмовых записей изучает Х. Торчинер, который начал с *"Vorläufige Bemerkungen to Altbabylonische Tempelrechnungen"*, *umschrieben und erklärt* в *"Anzeiger der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien"*, 1910, pp. 136-40.

Об общем объеме и назначении храмовых записей см. статью А. Т. Клея о вавилонской бухгалтерии в *American Journal of Archaeology*, 1910, pp. 74 и далее.

Очень древние тексты из Теллоха, обычно называемые досаргонскими, были изданы Аллоттой де ла Фуйе, наряду с *"Recueil de Tablettes chaldéennes"* Тюр-Дангина, как *"Documents présargoniques"* (Париж, E. Leroux, 1908, 1909). Книга *"Шумерские таблички в Гарвардском семитском музее"* была начата Мэри Идой Хасси с первой части в 1912 году. Две таблички периода Лугаланда были опубликованы Ст. Лэнгдоном в *Babyloniaca*, 1911, pp. 246-7. Однако наиболее полезной публикацией являются *"Таблицы архаических сумм"* Г. де Генуйяка (Париж, Geuthner, 1909), в которых даны не только тексты, но и транскрипции и перевод, насколько это возможно, а также восхитительный отчет обо всем, что они подразумевают, в отношении закона и обычаев. Значительная часть этих документов поразительно похожа на поздние законы. В книге *"Амхерстские скрижали"* (Лондон, Quaritch, 1908) Т. Г. Пинчес опубликовал еще несколько. Большая часть из них еще ожидает публикации.

Древние буллы и печати Ширпурлы Н. П. Лихачева, опубликованные в *Классическом отделении Императорского Русского археологического общества IV*, стр. 225-63, 1907, написанные на русском языке, приводят ряд подобных табличек. В *"Восточных древностях"* М. В. Никольского, опубликованных в *"Восточной комиссии Императорского Московского археологического общества"*, iii, серия 2, 1908 г., имеется более 300 подобных текстов. Они, по-видимому, относятся к тому же периоду.

Некоторые ценные обсуждения можно найти в книге *"Состояние смертей, произошедших с личным составом деусуса Бау в эпоху Урукагины"*, автор Аллотт де ла Фуйе, в *Revue d'Assyriologie*, 1910, pp. 139-46.

В своем *Recueil de Tablettes chaldéennes* (Париж, E. Leroux, 1903) Фр. Тюр-Дангин привел в качестве третьей серии ряд текстов саргонского периода, датируемых царствованиями Шаргани-шар-али и Нарам-Сина. Еще несколько текстов опубликованы или описаны в *"Инвентаре таблиц Телло, хранящихся в Императорском музее Османской империи"*, том I, автор Thureau-Dangin, 1910, и том II, автор H. de Genouillac, 1911, и еще несколько сборников должны быть опубликованы в ближайшее время.

Самые ранние тексты из древнего Шуруппака, попавшие в Лувр, были опубликованы Тюр-Дангеном в его вышеупомянутом сборнике, а в *Revue d'Assyriologie*, vi (1904), pp. 143-54, он написал *Contrats archaïques provenant de Shuruppak*, с намерением расшифровать и объяснить их, насколько это возможно.

Литература о договорах.

Многие тексты, опубликованные в вышеупомянутых сборниках храмовых счетов, представляют собой облигации, договоры купли-продажи, даже судебные решения и т. д. и действительно относятся к категории договоров. Но даже среди сборников контрактов были опубликованы некоторые счета, и вряд ли стоит здесь цитировать одну и ту же книгу под обеими главами.

Любопытно, что первые контракты, привлечшие внимание, были ранними. Лофтус обнаружил в Сенкерехе ряд интереснейших табличек с кейсами, в которых основной документ неизменно был вложен в глиняный конверт, на котором, как выяснилось впоследствии, был написан реферат или практический дубликат основного документа. Возникло множество предположений относительно их предназначения. Некоторые считали их заменителем денег, чеками, банкнотами в глине (так считал Лейард в 1853 году) и другими странными предположениями. Джордж Смит впервые осознал их значение и ценность для истории, опубликовав их даты - названия, которые вавилоняне давали годам, называя их в честь какого-нибудь выдающегося события.

Обнаруженные в 1854 году, они были впервые опубликованы в 1882 году Й. Н. Штрассмайером. Из-за некоторого заблуждения, как указано в книге Лэйарда *"Ниневия и Вавилон"*, стр. 496, несмотря на четкое заявление на стр. 270-72 книги Лофтуса *"Путешествия и исследования в Халдее и Сузиане"*, они были названы *"Die altbabylonischen Verträge aus Warka"* в примечании к *"Verhandlungen des V. internationalen Orientalistischen Congresses zu Berlin"*, 1881. К ним прилагался список слов и имен. Э. и В. Ревиллут наиболее интересно рассмотрели их в книге *"Семья торговцев из Варки"* (*Une Famille de commerçants de Warka*). Оказалось, что они относятся ко времени правления Хаммурапи и его сына Самсу-илуны, после того как эти цари изгнали Рим-Сина с юга Вавилонии. Однако в них есть несколько датированных периодов правления Рим-Сина, а также предшествовавших ему царей Син-идиннама и Нур-адада. Таким образом, они показывают, что, несмотря на смену династий, гражданская жизнь населения продолжалась без изменений, а обычаи менялись незначительно. Они показывают, насколько близко Кодекс отображает повседневную жизнь народа. Как наиболее показательные для Кодекса, представляющие собой современный комментарий к его предписаниям и состоящие в основном из примеров тех же самых случаев, которые там рассматриваются, мы можем сгруппировать в порядке публикации коллекции, относящиеся к первой династии Вавилона.

Вавилонские таблички с надписями, хранившиеся у сэра Генри Пика, барта, в 1888 году, содержали несколько текстов этого периода, скопированных, переписанных и переведенных Т. Г. Пинчесом. Это позволило значительно продвинуться вперед, но материала еще не хватало для решения многих неясностей. Эти таблички были привезены из Сиппара.

Было очевидно, что единственной надеждой на понимание таких технических документов является публикация дополнительных материалов, чтобы путем сравнения похожих отрывков можно было получить информацию об альтернативных чтениях и фразах.

В 1893 году Мейсснер сделал большой шаг вперед, опубликовав *"Beiträge zum altbabylonischen Privatrecht"* (Leipzig, Hinrichs), в котором даны полная транслитерация и перевод 111 текстов, тщательно изданных в автографии. Полные примечания и бесценные комментарии сделали эту работу стандартной. Тексты были взяты в основном с табличек, найденных в Сиппаре и хранящихся в Британском музее, а также в Берлине, где было приобретено большое количество. Мейсснер также воспроизвел некоторые тексты из Варки.

В четвертом томе *"Кейлиншрифтлих библиотек"* Шрадера, 1896 г., Ф. Э. Пейзер представил собрание договорных текстов в транскрипции и переводе, расположенных в хронологическом порядке. Он включил тридцать один текст этого периода (Берлин, Ройтер и Рейхард). Они были названы *"Тексты юридических и гешефтных текстов"* и ознаменовали собой дальнейший прогресс в обработке. В этом году также началась большая серия публикаций под названием *"Клинописные тексты с вавилонских табличек и т.д." в Британском музее, напечатанная по распоряжению попечителей*. Тома ii, iv, vi и viii (1896, 1897, 1898, 1899) содержат копии не менее 395 текстов, в основном относящихся к этому периоду, что является ценнейшим дополнением к нашим знаниям о предмете. Они были сделаны опытной рукой Т. Г. Пинчеса, который опубликовал в *"Журнале Королевского азиатского общества"* за 1897 и 1899 годы некоторые транслитерации и переводы с примечаниями и комментариями к пятнадцати из них. Все они были сиппарскими табличками.

В 1902 году появилась книга *"Une saison de fouilles à Sippar"* (Le Caire, Institut Français), в которой В. Шейль представил отчет о своих исследованиях в Абу Хаббе, древней Сиппаре, в 1892-1893 годах, а также множество текстов в предварительной форме, с транскрипцией, переводом и комментариями, сделав таким образом известным ценнейшее дополнение к более ранним публикациям табличек Первой династии.

В 1906 году Th. Фридрих опубликовал в *Beiträge zur Assyriologie*, vol. v, ряд текстов с табличек, найденных Шейлем в Сиппаре, а затем хранящихся в Музее в Константинополе, как *Altbabylonische Urkunden aus Sippara* (Leipzig, Hinrichs), которые во многом завершили работу Шейля.

В 1906 году А. Х. Ранке опубликовал *вавилонские юридические и деловые документы времен Первой вавилонской династии* в томе vi, часть 1, серии А, Клинописные тексты, публикаций Вавилонской экспедиции Пенсильванского университета (Филадельфия, Пенсильванский университет). Вероятно, все они происходят из Сиппара, хотя две могут быть из Вавилона, если только царь в то время не держал суд в Сиппаре.

В 1908 году J. Ё. Готье подарил нам *Archives d'une famille de Dilbat au temps de la Première Dynastie de Babylon* (Le Caire, Institut Français), с транскрипцией и переводом шестидесяти шести табличек из нового места, которое, судя по содержанию текстов, безусловно, является древним городом Дилбат. Работа выполнена хорошо, но нуждается в пересмотре с учетом свежих материалов.

Примерно в это же время местные копатели обнаружили свежие материалы из нескольких новых мест. Особенно ценными были тексты из Киша, Ларсы, Описа, Вавилона и Шиттаба. Они были охотно приобретены различными музеями и вскоре дали начало целому ряду новых публикаций.

В 1909 году вышли *"Вавилонские юридические и деловые документы времен Первой династии Вавилона"* А. Побела, том vi, часть 2, из серии А "Клинописные тексты" публикаций Вавилонской экспедиции Пенсильванского университета (Филадельфия, Пенсильванский университет). И снова новое место, древний Ниппур, внесло свой вклад. Здесь большинство табличек демонстрируют старую шумерскую фразеологию.

А. Унгнад опубликовал в 1909 году большое количество текстов с табличек Берлинского музея, приобретенных в разные годы. Они вышли в виде томов vii, viii, ix *"Vorderasiatische Denkmäler"* (Лейпциг, Хинрихс). Большинство из них, несомненно, происходят из Сиппары; один - из Дер-эз-Зора, близ Чабура, а те, что в томе vii, - из Дильбата, очевидно,

современного Делама. Таким образом, мы снова можем сравнить современные документы из нового места, которое, как оказалось, подверглось влиянию других народов, митаннийцев, эламитов и т. д. В *Urkunden aus Dilbat*, том vi, часть 5, *Beiträge zur Assyriologie* (Leipzig, Hinrichs, 1909), А. Унгнад переписывает, переводит и комментирует большую коллекцию писем и договоров, которые были опубликованы из Дильбата. Его работы содержат большое количество ценнейшей для того времени информации.

В 1910 году Тьюро-Дангин издал "*Письма и договоры эпохи Первой Вавилонской династии*" (Париж, Geuthner), ценнейший труд как по своим указателям, так и по интересным текстам. Длинный и чрезвычайно красивый текст был также приведен им под названием *Un jugement sous Ammiditana*, в *Revue d'Assyriologie*, 1910, pp. 121-7. Здесь были тексты из Сиппара, Вавилона, Дильбата, Киша и, возможно, Шиттаба, а также еще несколько из Дер-эз-Зора. В *Revue d'Assyriologie*, 1911, pp. 68-79, Тьюро-Дангин опубликовал *септы* о правлении царей Киша, которые были современниками основания Первой династии и сами были аморитами. Сент-Лэнгдон опубликовал еще несколько таких *табличек из Киша* в *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, 1911, pp. 185-96, а в том же журнале за 1912 год, pp. 109-13, привел одиннадцать *контрактов из Ларсы*.

С. Е. Кайзер опубликовал "*Бирки и ярлыки из Ниппура*" в "*Музейном журнале Филадельфии*", т. iii, № 2, с. 29-31. Эти тесно связанные между собой документы образуют пограничную область между контрактами и счетами.

Эти контракты настолько важнее для понимания Кодекса, чем любые более поздние документы, что мы можем сейчас обратить внимание на их основные обсуждения.

Для Третьей или Касситской династии Вавилона до нас дошло не так много документов этого класса. А. Т. Клей подарил нам тома xiv, xv *публикаций Вавилонской экспедиции Пенсильванского университета* (Филадельфия, Пенсильванский университет, 1906 г.), озаглавленные "*Документы из храмовых архивов Ниппура, датированные периодом правления касситских правителей*". В них показано, как старые обычаи сохранялись и изменялись с приходом новых иммигрантов. За ними в 1912 году последовали "*Документы из храмового архива Ниппура, датированные царствованием касситских правителей*", "*Музейные публикации Вавилонской секции*", т. ii, № 2 (Филадельфийский музей), пополнившие коллекцию. Некоторые из Ниппура того же рода, хранящиеся в коллекции Э. А. Гофмана в Музее Метрополитен в Нью-Йорке, были отмечены в книге Радау "*Ранняя вавилонская история*", стр. 328-9 (Нью-Йорк, 1900).

Ф. Э. Пейзер в 1905 г. опубликовал "*Urkunden aus der Zeit der dritten babylonischen Dynastie in Urschrift, Umschrift und Übersetzung, dazu Rechtsausführungen von J. Kohler*" (Berlin, Wolf Reiser). По всей видимости, они принадлежали к семье вавилонян, некоторые из которых приняли касситские имена. Еще больше экземпляров из этой же группы попали в Берлинские музеи, а еще больше находятся в частных руках и в Лувре.

С. Дж. Болл внес вклад в *Труды Общества библейской археологии* за 1907 год, стр. 273-4, "*Касситский текст*".

Д. Д. Лакенбилл в "*Американском журнале семитских языков и литератур*" за 1907 г., стр. 280-322, представил ценнейшее *исследование храмовых документов касситского периода*.

О скудости юридических документов этого периода можно судить по тому, что в *Texte juristischen und geschäftlichen Inhalts* (см. с. 81, выше) цитируются только так называемые *межевые камни*.

Именно при Третьей династии Вавилона впервые появляются надписи на пограничных камнях или кудурру. Они много обсуждались, особенно со стороны любопытных символов, которые встречаются на них, часто рассматриваемых как знаки Зодиака или эмблемы богов.

В *Beiträge zur Assyriologie*, vol. ii, pp. 111-204, ряд таких текстов был опубликован и частично обсужден К. Белсером под названием *Babylonische Kudurru-Inschriften*. Пайзер включил некоторые из них в четвертый том книги Шрадера *"Keilinschriftliche Bibliothek"*. В 1907 году В. Дж. Хинке опубликовал на сайте том iv серии D публикаций Вавилонской экспедиции Пенсильванского университета (Филадельфия, Пенсильванский университет) *"Новый пограничный камень Навуходоносора I из Ниппура"*, в котором он также дал полную библиографию по этому вопросу, собрал имена, слова и т. д. из всех текстов подобного рода, опубликованных до сих пор, и обсудил символы. В книге *Babylonian Boundary-stones and Memorial Tablets in the British Museum, with an Atlas of Plates* (London, British Museum, 1912) Л. У. Кинг привел весь материал Британского музея. В 1911 году Хинке включил в Семитическую серию исследований (Лейден, E. J. Brill) полезную коллекцию *"Избранные вавилонские надписи кудурру"*. Многие подобные надписи опубликованы В. Шейлем с транскрипциями и переводами в *"Mémoires de la Délégation en Perse"* (Paris, E. Leroux), vols. ii, pp. 86-94, 97-116; vi, pp. 30-47; vii, 137-53; x, 87-96. Ф. Штейнметцер внес вклад *"Eine Schenkungsurkunde des Königs Melishichu"* в *Beiträge zur Assyriologie*, vol. viii, pp. 1-38.

Хинке приводит прекрасную библиографию вавилонских надписей кудурру, их публикации, транслитерации, переводы и обсуждения. Некоторые из них носят характер фрайбрифов, и Мейсснер так обработал одну из них в *Zeitschrift für Assyriologie*, 1889, pp. 259-67, cf. pp. 403-4. Он также написал *Assyrische Freibriefe* в *Beiträge zur Assyriologie* II. (1894), pp. 565-72, 581-8, давая текст, транслитерацию, перевод и обсуждение трех примеров из царствования Ашшурбанипала и одного из Адад-нирари. В моей книге *"Ассирийские дела и документы"* (Кембридж, Deighton, Bell & Co, 1902), №№ 646, 647, 648 и 651, я переиздал эти тексты и добавил №№ 649, 650, два текста Ашшур-этил-илани, сына и преемника Ашшурбанипала, №№ 652, 653, 654, 655, 656 (= 808 в vol. ii) Адад-нирари, № 657, 658 (датируется 730 г. до н. э.), 659 (называет Тиглата-Пилесера), 660 (теперь присоединен к другим фрагментам как 809, важное пожалование Саргона II в связи с городищем Дур-Саргон), 661, 662(?), 663, а также, возможно, № 669, 671, 672, 673, 674 (см. сейчас № 1101), 692 (сейчас часть 807), 714 (сейчас часть 809), и в т. ii, № 734, 735, 736, 737, 738(?), 739, 740(?), 741(?), далее до 752, все возможные фрагменты подобных прокламаций, фрайбрифов, хартий или таблиц к ним. Я собрал здесь ссылки, поскольку эти тексты, по-видимому, не получили достаточного внимания. Винклер опубликовал части некоторых из них в своих *"Altorientalische Forschungen"* (Лейпциг, E. Pfeiffer, 1898), т. ii, с. 4-8, и отнес тексты Ашшур-этил-илани к царствованию Эсархаддона, а в примечании на с. 192 - к Син-шар-ишкуну. Ф. Э. Пейзер высказал несколько острых соображений относительно прочтений текста и их значений.

По № 809 Мейсснер написал полное обсуждение в *Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft*, 1903, pp. 85-96.

В 1883 году Н. В. Хильпрехт опубликовал *Freibrief Nebukadnezar's I.* (Leipzig, Hinrichs), с большим прогрессом по сравнению с предыдущей обработкой, и опубликовал другие в *Old Babylonian Inscriptions*, vol. i, part 1 (1893), nos. 80, 83, part 2 (1896), nos. 149, 150. В 1891 году К. Л. Таллqvист написал на сайте *Babylonische Schenkungsbriefe* (Гельсингфорс). В *Beiträge zur Assyriologie*, 1894, pp. 258-73, Fr. Delitzsch опубликовал и восхитительно обработал *Der Berliner Merodachbaladan-Stein*.

Ed. Кук в книге *La Propriété foncière en Chaldée* дал новый взгляд на смысл этих документов и значение их первого появления в касситский период. Из названий, приведенных в вышеупомянутых работах, видно, что нет полного единодушия относительно их природы и назначения.

Теперь мы можем вернуться к классу текстов, обычно называемых договорами.

Ассирийская империя не дала много документов этого класса до времени Саргона II, 785-722 гг. до н.э. В *"Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft zu Berlin"* сообщается о ряде текстов, найденных в Асхуре немецкими раскопщиками, которые относятся как к раннему, так и к позднему периоду. Публикация этих текстов, несомненно, скоро будет осуществлена и значительно пополнит наши знания. Лечение в Ассирии, по-видимому, в значительной степени напоминает лечение в Вавилонии при Первой династии, но есть и большие расхождения, несомненно, связанные с иностранными элементами в ассирийском населении. Мы еще не располагаем достаточным материалом, чтобы определить истинные причины этих изменений, но мы знаем достаточно, чтобы быть уверенными, что в целом они не были вызваны современными событиями в Вавилонии.

В книге *"Ассирийские дела и документы, связанные с передачей собственности"* в трех томах К. Х. У. Джонса, опубликованной в 1898-1901 годах (Deighton, Bell & Co., Cambridge, 3 vols.), были отредактированы практически все материалы этого класса, имевшиеся в то время в каталоге Британского музея. Все эти таблички, по-видимому, были привезены из Ниневии. Сейчас в Британском музее хранится еще много подобных табличек, перечисленных в *Дополнении к каталогу*. Недавно в книге *"Assyrische Rechtsurkunden von J. Kohler und A. Ungnad"* (Лейпциг, изд. Pfeiffer, 1913) была начата серия транслитераций и переводов, которая станет ключом ко всему тексту, включая многие другие тексты, опубликованные с тех пор.

Именно на этих текстах Й. Опперт сформировал свои взгляды, изложенные в *"Ассирийском земельном кодексе"* и в *"Праве на возвращение льняжа в Ниниве"*, см. с. 72.

V. Шейль опубликовал в своих *"Заметках по эпиграфике"* в *"Recueil de Travaux"*, xx, note xl (1898), pp. 202-5, четыре таблички, которые, возможно, не происходили из Ниневии. Я переиздал эти тексты под №№ 779-82 в моем сборнике *"Дела и документы"*. Первый текст обсуждается Мейсснером как *Eine assyrische Schenkungsurkunde* в *Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft*, 1903, pp. 103-5, где он указывает, что мой № 619 - это другой подобный текст. 619 является еще одним подобным текстом. Здесь Ади-мати-илу и другое имущество было передано сыну, который должен был взять двойную долю, а остальное разделить с братьями.

Ф. Э. Пейзер в *Orientalistische Literaturzeitung*, 1905, cols. 130-4, привел *Ein neuer assyrischer Kontrakt*, В. Шейль в том же журнале за 1904 г., cols. 70, и в *Recueil de Travaux*, xxiv, note lxii, p. 24, указал на другие, а в *Vorderasiatische Schriftdenkmäler*, vol. i, № 84-111, А. Унгнад опубликовал еще несколько из Канну' и Керкука. С. Шиффер обсудил многие из них как *Keilschriftliche Spuren der in der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts von den Assyriern nach Mesopotamien deportierten Samarier*, а *Beiheft to Orientalistische Literaturzeitung* (Berlin, W. Peiser, 1907), с которым можно сравнить статью в *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, 1908, pp. 107-15, 137-41, on *The Lost Ten Tribes of Israel*, by C. H. W. Johns. В статье *Aus dem Louvre* Ф. Э. Пейзера, опубликованной в *Orientalistische Literaturzeitung*, 1903, cols. 192-200, новую подборку № 1 141 в моих *"Делах и документах"*, которая ранее была обработана Плейсом, Оппертом и Штрассмайером; а также издание другого текста этого класса. Новое дополнение к *Каталогу табличек из коллекции Куюнджика в Британском*

музее, составленное Л. В. Кингом (Лондон, Британский музей, 1914 г.), показывает, что еще много подобных текстов ожидают публикации, и есть и другие, хранящиеся в музеях Англии и Америки.

Этот тип документов был известен еще во времена Невавилонской империи, и тысячи так называемых контрактов были опубликованы вплоть до века до христианской эры.

Ј. Опперт занялся изданием и расшифровкой контрактов, для чего ему особенно подходило его юридическое образование, а также филологические познания. О его работе можно судить по библиографии во втором томе *Beiträge zur Assyriologie*, pp. 523-56. Его большой работой стали "*Юридические документы Ассирии и Халдеи*" (Париж, Maisonneuve, 1877), но он продолжал заниматься договорами вплоть до своей смерти. Здесь, как и везде, сравнение свежих материалов постоянно приносило новый свет.

Несколько таких табличек были скопированы Т. Г. Пинчесом (?) для пятого тома "*Надписей Западной Азии*" (Лондон, Британский музей, 1909 г., таблички lxvii, lxviii), на которых Опперт построил свое определение вавилонских мер. В 1855 году Й. Н. Штрассмайер опубликовал книгу "*Вавилонские надписи в музее Ливерпуля и другие надписи из эпохи Небукаднезара и Дария*" (Лейден, J. Brill).

Хранящиеся в Британском музее таблички из Сиппары, Вавилона, Борсиппы и т. д., датированные временами правления Навуходоносора, Набополассара, Злодея-Меродаха, Нериглиссара, Набонида, Кира, Камбиса и Дария, были также изданы Й. Н. Штрассмайером под названием "*Babylonische Texte, Inschriften von den Thontafeln des British Museums copiert und autographiert, in twelve volumes*" (Leipzig, 1887-1897). На основе материалов, ставших таким образом доступными для ученых, было основано очень большое количество мемуаров и монографий, которые можно перечислить здесь. К. Л. Таллqvист в 1890 году опубликовал "*Язык договора Набу-наидов*" (Гельсингфорс, J. C. Frenckell), в котором он собрал все слова и фразы, встречающиеся в этих текстах, с полезными указателями. Р. Ценпфунд дал вавилонские веберречения в "*Beiträge zur Assyriologie*", i, pp. 492ff. (1890); L. Demuth, *Fünfzig Rechts-und Verwaltungsurkunden aus der Zeit des Königs Kyros*, в том же журнале, vol. iii, pp. 393-444 (1898); E. Ziemer, *Fünfzig Rechts-und Verwaltungsurkunden aus der Zeit des Königs Kambyses*, тот же том, pp. 445-92; V. Marx, *Die Stellung der Frauen in Babylonien gemäss den Kontrakten aus der Zeit von Nebukadnezar bis Darius*, тот же журнал, vol. iv, pp. 1-77, 1902; и E. Kotalla, *Fünfzig babylonische Rechts-und Verwaltungsurkunden aus der Zeit des Königs Artaxerxes I*, тот же том, pp. 551-74. Фр. Делицш внес свой вклад в "*Notizen zu den neubabylonischen Kontrakttafeln*", тот же журнал, том iii, стр. 385-92 (1898), и Й. Колер, "*Ein Beitrag zum neubabylonischen Recht*", том iv, стр. 423-30. Ф. Э. Пейзер в 1889 г. опубликовал "*Keilinschriftliche Actenstücke aus babylonischen Städten*" (Berlin, W. Peiser), а в 1890 г. - "*Babylonische Verträge des Berliner Museums*" (Berlin, W. Peiser). Это ознаменовало значительный прогресс в работе Опперта благодаря новым материалам Штрассмайера и берлинским коллекциям. Затем он сделал подборку транслитераций и переводов для четвертого тома "*Keilinschriftliche Bibliothek*" Шрадера (1896), стр. 81, выше. Затем в 1890-1898 гг. выходит *Aus dem babylonischen Rechtsleben* (Leipzig, Pfeiffer), совместно с Й. Колером, содержащий множество новых текстов. А. Б. Молденке в 1893 году издал для музея Метрополитен в Нью-Йорке том *клинописных текстов*, относящихся к этому периоду. В 1890 году появились "*Исследования о некоторых договорах вавилонян*" А. Буассье (Париж, Э. Леру).

В журнале *Zeitschrift für Assyriologie* (Беймар, E. Felber, 1894) Ю. ле Гак опубликовал *Quelques inscriptions assyro-babyloniennes du Musée Lycklama à Cannes*, pp. 385-90, а в *Babyloniaca*

(Париж, P. Geuthner, 1910) - *Textes babyloniens de la Collection Lycklama à Cannes*, pp. 33-72. В 1902 году Т. Г. Пинчес внес вклад в *Verhandlungen des XIII. Orientalistischen Congresses* некоторые заметки о небольшой коллекции табличек из Бурса Нимруда, принадлежащей лорду Амхерсту из Хакни.

В томах. III-VI "*Vorderasiatische Schriftdenkmäler*" (1907-1908) А. Унгнад опубликовал множество текстов этого периода, а позднее дал несколько ценных исследований по этому вопросу, *Aus der altbabylonischen Kontrakt-literatur*, в *Orientalistische Literaturzeitung*, 1912, cols. 106-8.

Новым источником для этого материала стали находки в Ниппуре, напечатанные в "*Публикациях Вавилонской экспедиции Пенсильванского университета*", Филадельфия, серия А. *Клинописные тексты*, том viii, часть 1, содержащая юридические и торговые сделки от Невавилонской империи до Дария II, автор А. Т. Clay, 1908; тома ix и x, того же автора, содержат деловые документы Мураши, сына Ниппура, в царствование Артаксеркса I (1898), и деловые документы в царствование Дария II (1904). С тех пор начата новая серия.

Музейные публикации Вавилонской секции Пенсильванского университета (Филадельфийский музей), том ii, № 1, содержит деловые документы сыновей Мурашу из Ниппура, составленные А. Т. Клеем (1912), и том ii, № 2, документы из храмового архива в Ниппуре, составленные тем же автором (1912).

Избранные деловые документы неовавилонского периода в серии "*Семитские исследования*" А. Унгнада (Лейден, Брилл, 1908 г.) представляют собой полезное введение в тему.

В 1911 году вышла книга "*Hundert ausgewählte Rechtsurkunden aus der Spätzeit des babylonischen Schrifttums von Xerxes bis Mithridates, 485-93 v. Chr.*" А. Унгнада и Й. Колера (Leipzig, Pfeiffer), а И. Л. Холт представил в Американском журнале семитских языков и литератур исследование некоторых табличек из коллекции Р. К. Томпсона в Восточном музее Хаскелла, Чикагский университет.

Значительный интерес представляют Каппадокийские таблички, которые в некоторых смыслах являются связующим звеном между Вавилонией и Палестиной. Впервые о них узнал Т. Г. Пинчес в "*Трудах Общества библейской археологии*", 1 ноября 1881 г., с. 11-18. Некоторые таблички, хранящиеся в Британском музее, были приобретены у торговца, который сказал, что они были найдены в Каппадокии. Шрифт был тогда совершенно незнакомым, и сначала предполагалось, что они написаны на языке, не являющемся ни шумерским, ни семитским. В 1891 году Голенищев опубликовал текст двадцати четырех табличек того же класса, которые он приобрел в Кайсарайе. Он установил, что многие слова были ассирийскими, и прочитал много имен. Фр. Делицш провел ценнейшее исследование этих табличек в *Abhandlungen der philos.-hist. Classe der K. Sächs. Gesellschaft d. Wissenschaften*, 1893, № 11. В 1894 г. П. Йенсен в *Zeitschrift für Assyriologie*, vol. ix, pp. 62-81, внес многочисленные исправления и дополнения. Затем Ф. Э. Пейзер рассмотрел их во введении к четвертому тому "*Кейлиншрифтовой библиотеки*" Шрадера и привел транскрипцию и перевод текстов девяти из них, с. 50-56. Значительное число других табличек было обнаружено в Богаз-Кёй, Кара-Эюк и других местах и опубликовано В. Шейлем в "*Mémoires de la Mission en Cappadoce*", а также прокомментировано А. Буассье в "*Proceedings of the Society for Biblical Archaeology*", 1900, pp. 106 и далее. Четыре каппадокийские таблички были опубликованы Тюр-Дангеном в его "*Письмах и договорах*", см. выше, с. 82.

В книге *"Babyloniaca"*, 1908, pp. 1-45, А. Х. Сайс перевел тексты Голенищева и другие, опубликованные Шантром или найденные Рамсеем и т. д.

Т. Г. Пинчес вместе с А. Х. Сэйсом опубликовал и обсудил *"Каппадокийскую скрижаль из Юзгата"* в *Ливерпульском институте археологии*, 1906.

В 1908 году Т. Г. Пинчес опубликовал еще двадцать в *"Анналах археологии Ливерпульского университета"*, т. i, с. 49-80. В журнале *Florilegium de Vogüé*, pp. 591-k, Тьюро-Дангин обсудил *Un acte de répudiation sur une tablette cappadocienne*, 1909, а в *Revue d'Assyriologie*, 1911, pp. 142-51, привел еще больше текстов, фиксирующих дату появления таблиц Каппадокии как современную династии Ура в Вавилонии, доказывая тем самым, что клинопись широко использовалась в этом регионе для записи семитского языка задолго до времени Хаммурапи. В журнале *Babyloniaca*, 1911, pp. 65-80, А. Х. Сайс привел несколько каппадокийских клинописных табличек из Кара-Эюка, связав их с ранними ассирийскими правителями. В том же журнале, 1911, стр. 216-28, А. Буассье привел еще больше текстов под названием *"Новые документы из Богаз-Кёй"* (). В том же журнале, 1912 г., с. 182-93, А. Х. Сайс написал о каппадокийских клинописных табличках из Пенсильванского университета.

Все эти работы содержат комментарии большей или меньшей ценности, и в целом указывают на тесную связь с Вавилонией и Ассирией и широкое использование клинописи в Каппадокии с очень ранних времен, откуда она, несомненно, была заимствована поздними хеттами.

Вавилонские и ассирийские письма.

От всех периодов вавилонской и ассирийской истории до нас дошло очень большое количество писем. Многие из них адресованы частным корреспондентам и касаются вопросов повседневной жизни. Часто они очень туманны, так как предполагают наличие у получателя большого количества знаний, которые от нас скрыты. Там, где мы можем уловить их смысл, они дают много света на социальные условия.

Однако многие из них представляют собой королевские письма или депеши от короля и его чиновников к подчиненным или *наоборот*. Чаще всего они касаются государственных дел.

Пока до нас дошло мало писем, которые можно датировать периодом до Первой династии Вавилона, но некоторые из них можно найти в *Inventaire des tablettes de Tello* (см. с. 80) и среди различных публикаций храмовых счетов и договоров уже во времена Саргона Аккадского.

В *Beiträge zur Assyriologie*, vol. ii, pp. 557-64, 572-9, Мейсснер опубликовал *Altbabylonische Briefe* (1893), с обсуждениями.

Во времена Хаммурапи, или Первой династии Вавилона, наши источники для эпистолярной переписки становятся очень обширными. Л. В. Кинг в своем великолепном труде *"Письма и надписи Хаммурапи, царя Вавилона, около 2200 г. до н. э."*, к которому добавлена серия писем других царей Первой династии Вавилона (т. I, Введение и вавилонские тексты; т. II, Вавилонские тексты, продолжение; т. III, Английский перевод, комментарий, словари, Введение и т. д., Лондон, Luzac & Co., 1898), дал полное издание этих писем. Материалы для истории и социальной жизни были эпохальными. В *"Beiträge zur Assyriologie"* Г. Нагель перевел ряд этих текстов, *Briefe Hammurabi's an Sin-iddinam*, vol. iv, pp. 434-83, к которым Фр. Делицш добавил *Zusatzbemerkungen*, pp. 483-500. Он же, вместе с И. А. Кнудтзоном, написал на ту же тему, т. iv, с. 88-100. М. В. Монтгомери взяла *Briefe aus der Zeit des babylonischen*

Königs Hammurabi в качестве темы для своей докторской диссертации (Лейпциг, Pries, 1901). А. Клостерманн опубликовал *Ein diplomatischer Briefwechsel aus dem 2. Jahrtausend v. Chr.* (Leipzig, Deichert, 1903). К. В. Гельдерен включил *Ausgewählte babylonisch-assyrische Briefe* в *Beiträge zur Assyriologie*, iv, 1902, pp. 501-45. Еще одна большая коллекция была опубликована Тьюро-Дангином в "*Письмах и договорах эпохи первой вавилонской династии*" (Париж, Р. Geuthner, 1910). Автор транслитерировал, перевел и прокомментировал три из этих текстов под названием *Lettres de l'époque de la première dynastie babylonienne* в *The Hilprecht Anniversary Volume*, pp. 156-63.

Les Lettres de Hammurapi à Sin-idinnam, transcription, traduction et commentaire, précédées d'une étude sur deux caractères du style assyro-babylonien, by F. C. Jean (Paris, J. Gabalda, 1913), дает представление об этом предмете.

Р. С. Ландерсдорфер в 1908 г. издал "*Altbabylonische Privatbriefe, transkribiert, übersetzt und kommentiert, nebst einer Einleitung und 4 Registern*" (Paderborn, Schöningh), а Г. А. Бартон опубликовал статью "*О старом вавилонском письме, адресованном Луштамару*" в *Journal of the American Oriental Society*, pp. 220-22.

А. Шолльмайер написал об альтаввильонских частных письмах в *Babyloniaca*, vi, pp. 57-64, 1912, а в 1911 году опубликовал *Neuveröffentlichte altbabylonische Briefe und ihre Bedeutung für die Kultur des Orients: Sechs Vorträge vor der Hildesheimer Generalversammlung* (Köln, P. Bachem).

Е. Эбелинг опубликовал в *Revue d'Assyriologie*, 1913, pp. 15 ff., 105-56, статьи об алтбавильонских письмах. Первое письмо Рим-Сина, царя Ларсы, было опубликовано Ст. Лэнгдоном в *Proceedings of the Society for Biblical Archaeology*, 1911, pp. 221-2.

Период Третьей или Касситской династии еще не дал много сведений.

Н. Радау сделал как можно больше из нескольких фрагментов, найденных в Ниппуре, в томе xvii, 1 серии А "*Публикаций Вавилонской экспедиции Пенсильванского университета*" под названием "*Письма касситским царям из храмового архива Ниппура*" (1908).

До династии Саргонидов в Ассирии об эпистолярной литературе известно очень мало. В библиотеке Ашшурбанипала в Ниневии было найдено большое количество писем и депеш, как царских, так и государственных и частных, ассирийских и неовавилонских, которые рано привлекли внимание. С. А. Смит опубликовал ряд писем из коллекций Британского музея в книге "*Ассирийские письма из царской библиотеки в Ниневии, переписанные, переведенные и объясненные*" (Лейпциг, Пфайффер, 1887-1888) и в книге "*Разные ассирийские тексты Британского музея с текстуальными примечаниями*" (Лейпциг, Пфайффер, 1887), а также серию статей в "*Трудах Общества библейской археологии*" за 1887-1888 годы под названием "*Ассирийские письма*".

Настоящий автор рассматривал "*Письма Сеннахериба к своему отцу Саргону*" в "*Трудах Общества библейской археологии*", 1895, с. 220-39. Фр. Делиш в "*Beiträge zur Assyriologie*", т. I, с. 185-248, 613-31, и т. II, с. 19-62, под названием "*Zur assyrisch-babylonischen Briefliteratur*", заложил глубокие основы изучения писем, отредактировав множество новых текстов (1890-1894). Х. Винклер опубликовал большое количество писем в своем *Sammlung von Keilschrifttexten* (Leipzig, Pfeiffer, 1894). Т. Г. Пинчес опубликовал *Zwei assyrische Briefe* (Leipzig, Pfeiffer, 1887).

Р. Ф. Харпер продолжал редактировать "*Ассирийские и вавилонские письма, принадлежащие к коллекции Куюнджика Британского музея*", т. i, 1892; т. ii, 1893; т. iii, 1896;

т. iv, 1896; vol. v, 1900; vol. vi, 1902; vol. vii, 1902; vol. viii, 1902; vol. ix, 1909; vol. x, 1911; vol. xi, 1911; vol. xii, 1913; vol. xiii, 1913 (Chicago University Press; Luzac & Co, Лондон), в которых будут собраны все коллекции Британского музея из Ниневии. Эти копии были сделаны с величайшей тщательностью и являются главным источником этого материала до настоящего времени. Многочисленные работы были построены на их основе. Кристофер Джонстон написал книгу *"Эпистолярная литература ассирийцев и вавилонян"* (Балтимор, 1898), перепечатанную из *Journal of the American Oriental Society*. Э. Беренс опубликовал в 1906 г. *"Ассиро-вавилонские краткие культурные сведения о Саргониде"* (Лейпциг, Pries, 1905). Леманн-Хаупт дал *Zwei unveröffentlichte Keilschrifttexte* в *Hilprecht Anniversary Volume* (1909), pp. 256-8.

В 1910 году вышла книга М. Цейтлина *"Административный стиль у ассирийцев"* (*Le style administratif chez les Assyriens; choix de lettres assyriennes et babyloniennes, transcrites, traduites et accompagnées de notes*) (Paris, Geuthner). В *Zeitschrift für Assyriologie* К. Безольд дал *Zwei assyrische Berichte* (vol. xxvi, 1912, p. 114-25).

В 1911 году Э. Г. Клаубер написал *Zur babylonisch-assyrischen Briefliteratur* в *Babyloniaca*, iv, pp. 180-86; а в 1912 году *Zur Politik und Kultur der Sargonidenzeit: Untersuchungen auf Grund der Brieftexte* в январском и июльском номерах vol. xxviii *Американского журнала семитских языков и литератур*. В январском номере этого тома также появилась работа Л. Уотермана *"Текстологические заметки о письмах периода Саргона"*. Наиболее ценный вклад в изучение малоизвестного периода правления Ашшурбанипала внес Х. Х. Фигулла, *Der Briefwechsel Bêlibni's: Historische Urkunden aus der Zeit Asurbanipals*, in *Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft* (Leipzig, Hinrichs, 1912). Э. Г. Клаубер в 1910 г. опубликовал *Assyrisches Beamtentum nach Briefen aus der Sargonidenzeit* (Leipzig, Hinrichs), а в *Der alte Orient*, xii, Heft 2, *Keilschriftbriefe: Staat und Gesellschaft in der babylonisch-assyrischen Briefliteratur* (Leipzig, Hinrichs, 1911). В. Шейль под названием *Diplomatica* рассматривал подобные тексты в юбилейном томе *Хильпрехта*, стр. 873 и далее.

Письма неовавилонского периода многочисленны, но мало опубликованы. Р. К. Томпсон опубликовал *"Поздневавилонские письма"* (Лондон, Luzac & Co., 1906) с переводами и т. д. Фр. Мартин опубликовал *"Письма не-вавилонян"* (Париж, Чемпион, 1909), а также *"Три письма не-вавилонян"* в юбилейном томе *Хильпрехта*, 1909. В *"Трудах Общества библейской археологии"*, 1911, с. 157-8, Т. Г. Пинчес опубликовал *"Два поздних вавилонских письма"*.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Это, во всяком случае, обычно утверждается на основании авторитета монашеских летописцев. Дж. Р. Грин в *"Краткой истории английского народа"* (Лондон, Макмиллан, 1875), стр. 46, пишет, что Десять заповедей и часть Моисеева закона были приложены к кодексу, составленному Альфредом, и таким образом стали частью закона страны. Выдержит ли эта древняя традиция современную критику, пока неизвестно. Во всяком случае, традиция продолжает пользоваться всеобщим доверием.

[2] Было отмечено, что ссылки на конкретное издание здесь неуместны, но для студентов начальных курсов можно обратиться к книге *"Древнее право, его связь с ранней историей общества и его отношение к современным идеям"* (Лондон, G. Routledge and Sons). Множество ссылок, приведенных в библиографии на различные древние законы, будет достаточно для наших сравнений, но для дальнейшего изучения можно обратиться к статьям в *Британской энциклопедии* или *Энциклопедии религии и этики*.

[3] Так меня информировал покойный профессор Мейтланд, но я, к сожалению, потерял ссылку, которую он мне дал.

[4] В *Beiträge zur Assyriologie*, 1902, p. 86.

[5] Среда, 29 октября 1902 г.

[6] *Законы Моисея и кодекс Хаммурапи* (Лондон, A. & C. Black, 1903).

[7] См. о расовом характере шумеров в книге Л. У. Кинга *"Шумер и Аккад"*, *passim*, и ссылки там же.

Р. 2, примечания 7, 8, 9, см. обзор библиографии, *Anticipations*, p. 65.

[10] Но эту работу, возможно, придется проделать, когда появятся данные для признания шумерских элементов, ср. с. 76 и ссылки на шумерское право в Индексе.

[11] Кодекс должен был быть составлен позже завоевания Рим-Сина, или, скорее, его нынешняя редакция должна была быть составлена. Эта дата обсуждалась Кингом, Шорром и Э. Мейером, а также Винклером, а в последнее время Э. Куком, см. *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, Jan. 1912, p. 5.

[12] Совсем недавно в *"Древней Вавилонии"* К. Х. У. Джонса (Кембридж, Университетское издательство, 1913), с. 76-80.

[13] См. под этими именами в *"Указателе и библиографии"*.

[14] См. с. 67.

[15] См. с. 74.

[16] См. с. 74.
